ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 66 Julio, 1943 VOLUMEN 17

# LA CONTROVERSIA
## SOBRE LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA CRISTIANA

### I. PRELIMINARES

1

Como parte o derivación del resurgimiento escolástico en nuestros tiempos, se han oído fuertes disputas sobre la noción de "filosofía cristiana". Las que, además de interés cultural e histórico, al descubrirnos las vicisitudes y modos de ser de una controversia moderna—bien distintos por cierto de los que le tocó ver al Abelardo medieval y al Molinismo del seiscientos—, tienen muy hondo contenido, pues que tocan puntos tan actuales de la filosofía tradicional como el de sus relaciones con la fe, el de su definición, varias veces intentada; su carácter científico, con frecuencia impugnado; lo que debe al agustinismo y al tomismo, si se falsifica y desnaturaliza con las diferencias y adjetivaciones que se le vayan a aplicar, si debe quedar concretada a una única escuela de las católicas actuales, etc., etc.

Historiar dicha controversia es nuestro objeto; historiarla en toda su extensión y profundidad, en su significado y contenido pleno.

Postergada y casi muerta la escolástica, no tanto a los golpes de ariete demoledor de un F. Bacon († 1626) y Descartes († 1650) cuanto por la ineptitud y falta de adaptación de los escolásticos—nos dirá De Wulf—, empieza a dar de nuevo señales de vida muy adelantada la primera mitad del siglo XIX.

Habíale precedido aquella actitud reaccionaria de principios

del siglo, en que, cansada de revoluciones Europa, pedía por boca de Chateaubriand, De Maistre, Bonald, Schlegel (F.), Görres, Donoso Cortés—para no citar sino a sólo seglares—un pensamiento cristiano que pusiera fin a tanta descomposición y ruina. Aquel grito cristalizó en teorías tradicionalistas, no siempre moderadas; en ensayos filosóficos, un tanto arromantizados, aunque de valor algunos; en la revista *Annales de Philosophie Chrétienne*, fideísta en sus principios (1830), sin que acabaran de entrar las inteligencias en los cauces de la auténtica filosofía cristiana.

El primer libro que entra francamente en ellos aparece en 1840, y es el de *Institutiones Logicae et Metaphysicae*, de M. LIBERATORE. La liberación de la filosofía tradicional, que este libro inicia, y que continúa siempre creciendo hasta el 1879, año de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, va jalonada con nombres como los de Sanseverino, Kleutgen, Taparelli, Stöckl, Werner, Clemens, Sauvé, Rosset, Zigliara, Balmes, y con hechos como los de la fundación de la revista *La Scienza e la Fede*—desde 1850: *La Civiltà Cattolica*—, las academias de Santo Tomás, erigidas por Pío IX, con la más célebre de ellas, la romana, obra de León XIII (1879).

Desde la publicación de la Encíclica *Aeterni Patris*, el impulso que recibe la escolástica es grandioso. En revistas, trabajos de investigación y depuración de fuentes. en magnas ediciones de obras manuales y cursos seminarísticos, bulle una pléyade de medievalistas y profesores insignes, que dan a la rehabilitación de la escolástica visos de reivindicación gloriosa, y ponen ante los ojos del mundo el inmenso valor de la especulación medieval, pudiendo decirse que no hay hoy época filosófica mejor conocida que la de los siglos medios. A fines del siglo, como coronamiento último de la restauración, surgen las universidades católicas y los congresos científicos, con lo que la escolástica, después de tantos años de desestima y vilipendio, adquiere rango oficial y académico, y la intelectualidad cristiana mira ya de frente a los flamantes sabios de las generaciones laicas.

Entonces, en aquella restauración, que llega casi a exaltación y actitud de desafío, surge la cuestión de la "filosofía cristiana". Es un fenómeno de plenitud y de exaltación, como se ha dicho; parecido al del barroco, que dió expresión a la victoria católica

seiscentista en la exuberancia de las formas plásticas y en la agresividad de artísticas exteriorizaciones religiosas, llenas de vida y colorido.

Filosofía cristiana parecía decirse hasta entonces en un sentido temporal o denotando esas diferencias sólo subjetivas que presenta la humana inteligencia; teníasela por una denominación extrínseca, que en los manuales de historia estaba bien justificada al lado de la filosofía griega, filosofía árabe, indostánica, búdica, etc., etc. Servía, se ve bien. para designar con ese nombre un pensamiento que hubiera sido cultivado por una colectividad concreta; y, entre los numerosos grupos doctrinales que esmaltan las páginas de la historia, cabía hacer un apartado con los que filosofan admitiendo como elemento extrínsecamente director de sus especulaciones el principio sobrenatural cristiano. Si llegaban a una especulación racional pura, y en tanto que a ella llegasen, ateniéndose escrupulosamente a sus principios, método y conclusiones, serían filósofos, quedando considerados, de lo contrario, o como teólogos o simplemente autores cristianos. En nada comprometía, como se ve, la constitución interna del saber filosófico.

En la fecha indicada de fines de siglo, la expresión "filosofía cristiana" ahonda su significado, y es algo que intrínsecamente y como filosofía se distingue de la restante filosofía general humana. En ella la fe sería algo más que una regulación o norma negativa; penetraría hasta asistirla positivamente; y, fruto de esa asistencia, surgiría el pensamiento a alturas inaccesibles al hombre desasistido de la fe, y se mantendría en ellas sin deformaciones ni retrocesos a través de los siglos. Lo que induciría a hacer pensar que hubiera una filosofía que, sin ser teología, fuera más que filosofía pura, al paso que la considerarían otros como filosofía falsa o nula, apologética en el mejor de los casos.

Planteado así el problema, por fuerza tenía que prestarse a discusiones, las que primero surgen en forma de incidentes y van después rodando por publicaciones y sesiones de asambleas en forma de controversia magna; la máxima seguramente de las católicas de los últimos tiempos.

2

Entre los orígenes remotos del problema, pues hay que coger el agua desde sus principios, deben quedar registradas aquí las vicisitudes un tanto pacíficas de la noción en los tiempos pasados. Cronológicamente reseñadas, son como sigue:

Lo nombra y aun lo semiplantea SAN AGUSTÍN en sus discusiones con Juliano Pelagiano (1): "Filosofía cristiana", para el santo, es una contraposición de la prepotente filosofía pagana; mejor tal vez, del predominio peligroso de esa filosofía. Y quiere oponerle el bloque de las fuerzas doctrinales del cristianismo, sin hacer distinción entre lo que procede de la razón o de la revelación, sin determinar qué sea constitutivamente filosofía cristiana.

Continuación de esta mentalidad y espíritu agustinianos es el escrito, acabado de encontrar, *Altercationes Christianae Philosophiae contra errores et seductiles Paganorum Philosophorum Versutias excerptas ex S. Agustini libris aliquot*, autor anónimo, de mediados del siglo VI (2). Va dirigido contra los representantes principales de la filosofía grecorromana: Platón, Plotino, Porfirio, Hermes, Iámblico, Catón, Salustio, Cicerón, Apuleyo, etcétera, etc., y tiene el notable mérito de haber llevado a la portada misma de un libro la frase hoy tan histórica de "filosofía cristiana". Ocurría el caso en las postrimerías de la Edad Antigua, en Italia o en Africa, sin que se pueda concretar más; y por él sabemos que el término compuesto "filosofía cristiana" tenía actualidad todavía; esto es, adversarios paganos con quienes entrar en liza.

En los siglos medios, la filosofía es tan exclusivamente cristiana, dirán muchos, que apenas debió pensarse en establecer comparaciones con ninguna otra. Viviendo dentro de ella, sin extrañarla de consiguiente, sin puntos de referencia, pues era todo una misma cosa, mal podía elaborarse su noción en contra de otros pensamientos filosóficos. Así parece discurrir U. Degli Innocenti, O. P., cuando escribe: "Santo Tomás y los antiguos

(1) *Contra Julianum Pelagianum*, IV, 14, 72.
(2) Acaba de publicarlo, por vez primera, A. E. ANSPACH (Madrid), 1942.—288 pp.

escolásticos en general no conocen la expresión filosofía cristiana, que empieza a sonar más y más según se avecinan los tiempos modernos" (3). Sea de esto lo que fuere, pues pudiera muy bien suceder que surgieran documentos en contrario, como el acabado de encontrar por Anspach—ya que ni entonces faltó la contraposición de la filosofía arábiga—, agustinianos y tomistas vivían gustosos dentro de la gran transformación ideológica operada por la Buena Nueva y que llamamos y es "filosofía cristiana"; y si de algo discuten, es sólo de la separación técnica que debe practicarse en la enseñanza de los dos tratados: el filosófico y el teológico; nunca, de la ideología nueva que sea fruto del cristianismo. Para los escolásticos medievales hay una filosofía cristiana, sea en el agustinismo, con una mayor superfetación de elementos y método teológicos, sea en el tomismo, con un mínimo de influencias cristianas en el sujeto que filosofa y en el ámbito de los objetos mismos sobre que filosofa. Si elaboraron la noción misma, está por localizarse todavía su presencia.

Con la ebullición de ideas que a todas partes va llevando el siglo XVI, y por la mayor emancipación de la razón que también va imponiéndose, la noción tenía que aflorar de alguna manera. Digno de notarse entre los que la tocan es Erasmo († 1536), quien la proclama más que por su puro aspecto conceptual, por zaherir y desprestigiar una vez más a los escolásticos y combatir los modos suyos de especulación metafísica (4). Chris. Javellus († c. 1538) lleva el vocablo al título mismo de su obra filosófica, y de ella he encontrado mención más o menos cursoria en G. de Sepúlveda († 1573) (5). Como éstos habrá seguramente algunos más que la saquen a relucir en sus escritos (6).

---

(3) *V. Angelicum*, 18 (1941) 357-8. El artículo se titula: «Osservazioni sulla Filosofia cristiana», págs. 357-378.

(4) La exposición de este párrafo 2 utiliza, salvo indicación y citas en contrario, los datos que GILSON ha recogido en los dos apéndices de su obra: *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, 2 vol., 1932, y a ella remito al lector que busque la comprobante.

(5) *Cf.* Z. GONZÁLEZ: *Historia de la Filosofía*, II, pág. 28 (edición 1886).

(6) En los antecedentes de la controversia, al ir (sólo por un momento) de la mano de Gilson, no es que suponga que la investigación me la dé agotada, ni mucho menos. Bien lo está diciendo el caso de Suárez que a continuación se menciona. Pero, siendo en mi estudio de valor secundario el punto de los antecedentes, tampoco he querido in-

El caso más notable es SUÁREZ, quien, en la advertencia al lector de sus *Disputationes Metaphysicae*, dice no perder de vista "nostram philosophiam debere esse christianam". Hay aquí no sólo mención, sino una actitud, con adversarios que si no se están ya viendo, se están entreviendo o presintiendo. El "tiene que ser cristiana" de Suárez denota un momento sintomático de los tiempos prerracionalísticos, y nos hace admirar la certera mirada del pensador granadino, que se encaraba con el porvenir filosófico anticristiano ya en germinación. Tal vez hasta con ciertos "racionalismos" ortodoxos que apuntaban en sus días, entre quienes adoptaban una postura más laica y helenizante, de una filosofía separada como diríamos hoy, y que les parecerán a algunos bastante identificables.

En el seiscientos no faltan voces afirmativas del enunciado "filosofía cristiana". Entre los autores investigados por GILSON figuran Hon. Guez de Balzac (1652), Ambrosio Víctor, oratoriano 1667), Th. Spizelius (1685), L. Thomassin (1681). Malebranche, en cambio, parece una voz discrepante entre las anteriores, pues habla de la filosofía de los paganos y de la contrapuesta de los cristianos, pero sin atreverse a llamarla cristiana como su hermano de hábito A. Víctor, y llamándola sólo "filosofía verdadera". Parece apuntar ya en él el temor de tantos católicos posteriores de desprestigiarla con adjetivos confesionales.

Poco hay que decir en lo que respecta al siglo XVIII. Es el del predominio del pensamiento anticristiano. BRUCKER, en su monumental *Historia critica Philosophiae*, vol. III (1743), encuentra impropio el apelativo cristiano para la filosofía, y hace una crítica severa de los escolásticos, de sus métodos, espíritu y resultados. Mantenedores del apelativo aparecen en esa centuria P. André y A. Goudin.

A principios del ochocientos empieza a perfilarse claramente la gran controversia. En 1825, un profesor de Breslau, CHRIST. J. BRANISS, aborda de frente el problema de la noción. Comprende que, a primera vista, hay una contradicción en ella, pues que

---

sistir en sus complementos, que pudieran resultar extensísimos. El mismo Gilson los estudia muy de pasada.

mete a la fe en un sistema de la razón pura; pero salva la dificultad diciendo que la filosofía cristiana es un sistema racional en lo que a su objeto formal respecta; y, después de estudiar diversas posiciones ante ella, la define como "una acción que va penetrando en toda la historia cristiana, y en la que la razón acepta la infinita esencia del cristianismo y la convierte en esencia suya" (7).

L. J. RÜCKERT, por el mismo tiempo titula una obra suya en dos volúmenes y contenido más bien religioso, *Filosofía Cristiana*. De los mismos años es el comienzo de la gran revista parisina *Annales de la Philosophie Chrétienne* (1830), que va proclamando el confesionalismo filosófico, y lo sostiene enhiesto a través de todo el siglo. Debía, en efecto, ir generalizándose la expresión y pronunciándose muy rotunda, cuando L. Feuerbach se levantaba en 1838 contra la anticientífica pretensión de hablar de una filosofía cristiana, lo que tiene tan poco sentido, según él, como el hablar de una ciencia cristiana. Pero era tarde. Autores tan notables como Sanseverino, Ozanam, Ventura de Raulica, Jacquinot. Matter, Lacordaire, Stöckl, y acompañados de protestantes y racionalistas como Ritter, hacen resonar por todas partes, hacia el segundo tercio del siglo, el nombre de filosofía cristiana. Quien la vea en los títulos de sus tratados y libros de orientación, saca la impresión de algo enarbolado con orgullo y ansias de reivindicación.

Disiente de ellos, y en obra muy importante, C. SIERP (1868), quien escribe: "En el fondo, no hay filosofía cristiana, sino sólo una filosofía verdadera que se conforma plenamente con la religión cristiana, de la que es una cosa perfectamente distinta".

Sierp (de la Congregación de los Sagrados Corazones) traduce la obra de J. KLEUTGEN (*Philosophie der Vorzeit*) con el nombre de *La Philosophie scolastique*, y en la presentación es donde dice lo que anotado queda. Lo curioso es que Kleutgen tampoco llama su obra (*v. Introducción*) filosofía cristiana, sino filosofía antigua o filosofía escolástica, y haciendo notar que "no se distingue en el fondo de la fundada por Sócrates y desarro-

(7) *De notione philosophiae christianae*, Breslau, 1825, 118 páginas, in-12. Al examen de la noción sólo dedica las 24 páginas primeras.

llada por Platón y Aristóteles". Esto es, como si no se admitiera filosofía con nombre de cristiana. El dato tiene importancia, no sólo por la notoriedad de Kleutgen como autor, sino por haber sido él uno de los que tomaron parte, y muy activa, en la redacción de la "Constitutio de Fide Catholica" (Concilio vaticano), y, según algunos, de la Encíclica *Aeterni Patris*, que en su primera publicación, como se verá en seguida, parece acusar algunas vacilaciones que dicen relación a nuestro problema. Quien conozca la trayectoria de la vida de Kleutgen, educado en las nuevas filosofías y empeñado más tarde en convertirlas, como se convirtió él, a la antigua, comprenderá su cuidado de no prevenir los ánimos de los lectores alemanes, en fervor científico muy agudo entonces, con enunciados confesionales. Claro que, aparte esto, de sus propias convicciones.

Al llegar aquí tercia en la cuestión una voz más autorizada. Es la de LEÓN XIII, que lleva la expresión "filosofía cristiana" a su Encíclica *Aeterni Patris*, e indirectamente al *c. IV* de la "Constitutio de Fide Catholica", donde se habla de la labor filosófica en armonía con la fe (punto expresamente citado en la Encíclica), repitiéndola otras dos veces en las Letras pontificias al card. de Luca, con lo que pasa ella a los documentos eclesiásticos y empieza a entrar en la conciencia de los católicos (8). Se comprende que en esta fase de fijación que iba a ser definitiva, cuando los principios van a fraguar y terminar erigiéndose en inconcusos, surjan también más fuertes las reacciones y empiece la discusión en forma doctrinal. "Filosofía cristiana" no podía quedar definitivamente admitido sino en sentido impropio que salvaguardara

(8) La Encíclica *Aeterni Patris*, en su primera aparición no tenía encabezamiento que hiciera alusión a la «filosofía cristiana». Mas al año siguiente, en el documento *De Sancto Thoma Aquinate caelesti Studiorum Optimorum cooptando*, dice León XIII refiriéndose a ella y como subsanando una omisión: «ab Encyclicis Litteris Nostris De philosophia christiana ad mentem s. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda». Desde entonces, a la celebrada encíclica se le pone la adición como encabezamiento, pero sin dar razón, v. gr., en la ed. Forzani (1894), de tal adición. Y como son muchos los que confrontan la encíclica en su primera publicación, se quedan preguntando, como Gilson en ocasión memorable, quién es el que ha puesto allí tan significativo encabezamiento. El otro documento Leonino al card. de Luca, donde se repite la frase y por dos veces, es «De Academia Sancti Thomae Aquinatis Romae instauranda» (1879).

la libertad de la ciencia y no diera enojos a los racionalistas. Era demasiado celoso el siglo XIX de la emancipación alcanzada por la filosofía, para que otra vez viera degenerar a ésta en teología o apologética, o en llamarse "ancilla theologiae". Iba en ello el honor del catolicismo.

Mientras Z. GONZÁLEZ (1879) y E. BLANC (1886) ostentaban en sus Historias de la Filosofía, y ahora con más valor que nunca, el discutido título de "filosofía cristiana"; mientras llegaba el primero hasta a hablar de una filosofía accidental y esencialmente cristiana, según admitiera o no un mínimum de contenido fundamental cristiano, y Mgr. d'Hulst, alma del movimiento intelectual católico de Francia, hacía un llamamiento en favor del pensamiento cristiano con sus artículos "La ciencia de la naturaleza y la filosofía cristiana" (9), adoptaba MERCIER una actitud de reserva (10), y BLONDEL, con una intrepidez juvenil de que más tarde se había de acusar, sostenía en carta que publicó *Annales de Philosophie Chrétienne* (marzo de 1896), que propiamente hablando no hay filosofía cristiana, como no hay física cristiana. Ya para entonces, había escrito el agustino M. GUTIÉRREZ (*cf. La Ciudad de Dios*, 1892) una serie de artículos en que trató de fijar la comprensión doctrinal de "filosofía cristiana", pero sin dejar de esclarecer, con certeros rasgos, la noción misma.

Así las cosas, el año de 1897 reuníase el IV Congreso Científico Internacional de los Católicos, en el que tiene el primer gran choque la noción de "filosofía cristiana".

## 3

Del 16 al 20 de agosto del año acabado de nombrar, reuníase en Friburgo (Suiza) el IV Congreso Científico Internacional de los Católicos. Habíanle precedido el de Bruselas (1894) y los dos de París en 1888 y 1891. El de Friburgo sobrepasaba todas las esperanzas. Eran 3.007 los miembros inscritos, varios centenares los asistentes (entre ellos, un futuro Papa, Aquiles Ratti, y un

(9) Véase oct. y nov. de *Annales de Philosophie Chrétienne* (1885).
(10 *Rapport sur les études supérieures de la Philosophie présenté au Congrès de Malines* (1891).

futuro canciller del Imperio, G. von Hertling), 300 los trabajos presentados, que se dividían en 10 secciones, correspondiendo a la filosófica 36 trabajos. Interesa hacer constar en este estudio que uno de éstos, el de H. PARKINSON, rector del seminario de Oscot, en Inglaterra, rezaba: "Fases de la filosofía católica en el sig'o XIX" ("Phases of catholic philosophy in the XIX century") y otro de N. DEL PRADO, profesor de la universidad de Friburgo, se titulaba: "De Veritate fundamentali philosophiae christianae". No era, como se ve, ninguna alusión directa al problema, pero evidentemente que la menta'idad católica estaba ya haciéndose problema, y muy arduo, de la noción de "filosofía cristiana". Negada o puesta en duda por algunos, tenía no pocos patrocinadores entre el alto profesorado, y tal vez, hasta extremos exagerados y hasta la imprudencia.

Añádase que el objeto mismo de los "congresos científicos internacionales de los católicos", en los que se había fijado como fin "provocar y desenvolver la actividad científica de los católicos" (*cf. art.* primero de reglamento), podía prestarse a equívocos, haciendo creer que había una ciencia católica como había científicos católicos. Podían, por lo menos, hablar sus detractores de mentalidades cerradas que quisiesen llevar al campo científico dogmatismos re'igiosos. Del término equívoco "ciencia católica" se estaba abusando efectivamente.

Por estas y algunas razones más que pudiera haber, al ser elegido presidente del congreso de Friburgo el barón VON HERTLING, se creyó en el deber de salir al paso de exageraciones peligrosas sobre la ciencia de los católicos. Después de las consabidas frases de sa'utación y un tributo de admiración a Mgr. D'Hulst, el fundador de los congresos, acabado de morir, esbozó una declaración-programa, haciendo ver en cada ramo científico dónde empezaba el ser de católico y dónde terminaba. Entresaco de ella los párrafos concernientes a la filosofía.

"Tampoco debiera haber—dijo—una filosofía confesional, sino sólo una ciencia filosófica que se pusiera en armonía con una verdadera religión. Con todo. hab'amos de una filosofía católica y habremos de seguir hablando así en los tiempos que alcancemos. Al evocar la cuestión, no aludo a la filosofía que se suele denominar así en un sentido lato, esto es, la filosofía tradicional de

nuestras escue'as, la que empieza con Beocio y Alcuino, y, pasando por Alberto, Tomás y los escolásticos de los siglos posteriores, llega hasta el presente. La peculiaridad de la filosofía lleva consigo que, junto con la individualidad del que razona, ponga de manifiesto, cuando la tiene, su posición religiosa, y con más resalto de lo que lo que ocurre en las ciencias naturales. Pero no da ello derecho a mezclar principios fideísticos con argumentos fi'osóficos. Que también en filosofía, mientras quiera seguir siendo ciencia, valen sólo normas inspiradas en procedimientos científicos. Con todo. es claro que nosotros, filósofos católicos, sostenemos la existencia de un Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma, el libre a'bedrío y la estabilidad de una ley moral universal. Pero perderemos el carácter científico, si estas verdades que tan dentro llevamos las quisiéramos probar con razones que no sean sacadas de la razón misma y no puedan ser presentadas ante el tribunal de la lógica."

Al hacer estas consideraciones debía saber el Barón que no le acompañarían todos los congresistas, pues podía aún mucho en las generaciones del siglo XIX el grito de guerra: "filosofía cristiana", que los había sostenido en la lucha con la incredulidad. Mas en su apoyo vino una carta de Ollé-Laprune, impedido de asistir al congreso; carta en que exponía ideas análogas a las acabadas de exponer por él, y la leyó como complemento de su alocución. Tras una breve introducción decía OLLÉ-LAPRUNE:

"Hay cabalmente algo magnífico y bello en estas asambleas de los sabios católicos de todos los países, que van a buscarse unos a otros en un empeño de asociarse dentro de un pensamiento común. Sin hablar del noble placer de ir cambiando impresiones y simpatías, es un espectáculo saludable el que dan al mundo. Tanto como se alardea hoy de la ciencia; pues allá van ellos en pos de la ciencia, y practicando sus métodos, y en trabajos que dicen muy a'to lo que nosotros, discípulos de Cristo e hijos de la Iglesia, pretendemos ser y hacer. No fantaseemos con una ciencia diferente de las ciencias verdaderas, ciencia que a éstas se oponga o se adquiera por métodos distintos. ¡Lejos de nosotros semejante locura! En los dominios de la ciencia, cualquiera que sea el objeto de nuestras investigaciones, hacemos lo que los demás, y si es preciso, más y mejor que los otros. Y como

hombres que pensamos, hombres que buscamos valiéndonos de los mismos medios de investigación, obedecemos a las mismas leyes del pensamiento. Pero somos cristianos, católicos, que pensamos e investigamos sin separarnos de nosotros mismos: maneras varias de ser sabio no las hay, pero el sabio puede estar o no animado de espíritu cristiano" (11).

Dentro del congreso para nada debió removerse la cuestión tan autoritariamente zanjada por su presidente. Al referirse las actas al trabajo de H. Parkinson: "Fases de la filosofía católica en el siglo XIX", que se leyó el 20 de agosto por la tarde, nada hacen notar (12). El estudio, efectivamente, podía molestar a los muy celosos de la autonomía filosófica, pues se presentaba en forma de prescripciones que viniesen a delimitar el movimiento intelectual de los católicos. Por su poca densidad doctrinal y excesivas llamadas a la autoridad, se comprende que hubiera disgustado a más de uno, y acaso al mismo von Hertling, que en sus palabras parece reflejarlo por momentos. Por demás intencionada y batalladora era la de N. del Prado, "De Veritate fundamentali philosophiae christianae", pero las discusiones a que dió lugar iban en otra dirección (20 agosto, mañana). Era muy grande la autoridad de von Hertling y muy potente la corriente fanáticamente científica del congreso, que llegado el momento fué dando pruebas de verdadera intransigencia. Ni una voz debió alzarse a decir al futuro canciller del Imperio que había exagerado un tanto el alcance de las frases de Ollé-Laprune, y que el confesionalismo que denunciaba estaba incluído en la Encíclica *Aeterni Patris* y en otros documentos eclesiásticos casi dogmáticos. Hay una ciencia filosófica no sólo cultivada por los cristianos desde Boecio y Alcuino, sino beneficiada con el cristianismo, como se dice en la "Constitutio de Fide catholica", que tiene razones muy hondas para poder llamarse cristiana, y sin perder, por supuesto, la alteza científica. Si callaron los congresistas no fué seguramente por asentir en todo al presidente, sino por no venir preparados para la discusión del punto o por otras razones.

(11) *Compte rendu du Quatrième Congrès scientifique des catholiques tenu à Fribourg* (4 vol.). *Introduction*, págs. 39-41. Fribourg, 1898.

(12) *Troisième Section. Sciences Philosophiques, Procès-Verbaux des Séances*, pág. 15.

Muy digno de notarse encuentro el que, tres años después de Friburgo y al cerrarse el siglo, se publicara por un adherente al congreso, aunque no participante, E. L. FISCHER, una obra que se titulaba: *El triunfo de la filosofía cristiana en los fines del siglo XIX* (13), dejándola caer así, bien recalcado lo de cristiana, como voz de reivindicación contra los detractores de la escolástica y como quien pasa de la defensiva a la ofensiva. Digno de notarse es asimismo que en el V congreso científico internacional de los católicos, tenido en Munich (1901), sonara de nuevo en uno de los trabajos el apelativo cristiana para la filosofía. Era del doctor CH. SCHERER y llevaba el título: "La impugnación del panteísmo, tema de la filosofía cristiana" (14). Se acababa de cerrar el siglo décimonono, y, al verlo desaparecer, pudo decirse de él que en sus postrimerías al menos había sido benemérito de la escolástica.

## 4

"La doctrina revelada no es para el filósofo y el sabio un motivo de adhesión, una fuente directa de conocimientos, sino una salvaguardia, una norma negativa", escribía MERCIER en su *Lógica* (15).

Empezaba así una "magnífica" fórmula de conciliación de los documentos del magisterio eclesiástico con las exigencias de una ciencia autónoma que había de encontrar fortuna. La revelación, se irá diciendo, hacia el tránsito del diecinueve al veinte, no es para la filosofía sino un "nihil obstat", una regulación extrínseca y negativa que habrá de salvar, pero nada más que salvar. Y se tendrá buen cuidado de excluir de los rótulos de los tratados filosóficos el apelativo de cristiano.

DE WULF, al hacer eco a Mercier, refuerza la nota de aconfesionalidad. "No hay filosofía católica—afirma—, como tampoco

(13) *Der Triumph der christlichen Philosophie.*

(14) *Cf. Akten des Fünften Internationalen Kongresses Katholischer Gelehrten zu München*, München, 1901.

(15) *Logique*, 7 ed., pág. 36. En las primeras ed., 1894, 1897, la expresión está algo más atenuada, pero en el fondo viene a decir lo mismo: «elle [la revelation] est pour elles [sciences] une *norme négative*, à laquelle elles doivent se conformer».

hay ciencia católica." Y recargando la nota, añade: "La neoescolástica se constituye fuera de toda preocupación confesional" (16). SENTROUL, también lovaniense, al menos en su formación, escribía: "No debe autorizarse la razón con la fe, sino la fe con la razón; la filosofía no es buena porque sirva al catolicismo, sino que sirve al catolicismo porque es buena" (17).

Como digo, se ha llegado a una solución que armoniza la adhesión al dogma católico y al dogma científico en sus graves exigencias de autonomía. Se ha llevado la paz a las mentes, siquiera sea una paz débilmente cimentada, pues la fórmula conciliadora de los lovanienses no satisface ni al teólogo ni al filósofo, no piensa hasta el cabo la cuestión de las relaciones de la fe y de la razón. Lo que importaba era hacer ver la absoluta cientificidad de la filosofía que cultivaban los escolásticos, que no se retrajeran ante un título confesional los adversarios, que se profesara una independencia perfecta con respecto al dogma, y, aun si llegara el caso, decir que el Tomismo ya desde la Edad Media se había movido en un cauce como de filosofía separada.

Actitud digna de respeto en sus intenciones. Aconfesionalismo muy a tono con las exigencias de la época. No hay sino repasar los tratados de filosofía de los últimos sesenta años, para ver que desde el título primero, aconfesional siempre, se tiene en cuenta la sensibilidad, fácilmente irritable, de los no afectos a la filosofía tradicional, y se extreman las protestas de que sólo han de tratar lo que se demuestre con los métodos y criterios exclusivos de la sana y pura razón. El espíritu del barón G. von Hertling y de cuanto él representaba—el cientificismo germano y el de los congresos internacionales de los católicos, muy puestos en hacer alarde de fe científica—seguía imperando.

JOAQUÍN IRIARTE, S. J.

*Facultad Teológica de Oña (Burgos).*

*(Continuará.)*

---

(16) *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, 1904, pág. 254.

(17) «Qu'est-ce que la philosophie?», en *Coll. S. et F.* (núm. 6), página 37. De igual orientación debe ser su estudio «Y-a-t-il une philosophie catholique?», en *Pensée contemporaine*, 1908.

# El pneumatomaquismo mitigado

Entre las derivaciones lógicas de la doctrina de Arrio (1) se encuentra aquella tendencia impugnadora de la divinidad del Espíritu Santo, que la historia de los dogmas conoce con el nombre de pneumatomaquismo. Si la literatura moderna en torno al movimiento arriano, bajo los dos aspectos histórico y doctrinal, es relativamente abundante (2), en cambio escasean las monografías sobre las enseñanzas pneumatómacas y su cristalización en la secta llamada macedoniana. Por lo que se refiere a la parte más bien histórica contiene indicaciones utilísimas B. J. Kidd en el segundo volumen de su *Historia de la Iglesia Antigua* (3). Con fruto se leerá asimismo la exposición doctrinal, encuadrada en el movimiento pneumatológico de los primeros siglos, en H. B. Swete (4). Pero el investigador que más ha profundizado en la

---

(1) En ella el ataque va directamente contra la divinidad del Hijo, pero, de modo implícito, también contra la del Espíritu, al afirmar la desemejanza *in infinitum* de las tres personas en esencia y gloria. (Cita de S. ATANASIO, *Orat.* 1.ª *c. Arian.*, 6; *De syn.*, 15; PG., XXVI, 24, B.; 708 A.)

(2) Puede verse un resumen bibliográfico bastante denso en K. BIHLMEYER, *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches, v. F. X., v. Funk*, I, ed. 10.ª, Paderborn, 1936, p. 225. Algo añade B. ALTANER en la última edición (italiana) de su *Patrología*, Roma, 1940, a propósito de Arrio y Atanasio, p. 181-183.

(3) *A History of the Church to A. D.* 461, Oxford, 1922, volumen II, en especial, p. 178 y sigs.; 255 y sigs. Uno de los méritos del autor es la atinada utilización, entre otras obras, de las excelentes exposiciones de L. SEB. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, sobre todo los vols. VI-IX.

(4) *The Holy Spirit in the Ancient Church*, London, 1912, p. 171 y sigs.

cuestión pneumatómaca, fijando ante todo su mirada en ciertos puntos particulares, es F. Loofs (5). G. Bardy, por lo demás buen conocedor de las controversias arrianas, al compendiar en pocas líneas (6) la doctrina pneumatológica de los macedonianos, observa que ésta "se resume más fácilmente en una negación que en una afirmación": El Espíritu no es Dios, pero tampoco es ser creado. Ya antes que Bardy insistía Loofs en este aspecto de las enseñanzas macedonianas (7). Desde un punto de vista más amplio, siguiendo las indicaciones de Cirilo de Alejandría en los primeros decenios del siglo V, distingue J. B. Wolf dos clases de pneumatómacos, tomando esta palabra ante todo en sentido teológico: unos consideraban al Espíritu como criatura, otros como ser intermedio entre Dios y los seres creados. La primera sentencia era casi la única antes del año 373; la segunda era común a los macedonianos, cuyo autor se debe pensar que fué Eustacio de Sebaste. En la época de San Cirilo ambas sentencias existían en Alejandría (8).

Tales son, en resumen, los resultados de la investigación contemporánea en lo tocante a la doctrina pneumatómaca sobre el Espíritu Santo.

El presente trabajo intenta aportar alguna contribución al estudio de la tendencia "mitigada" en estos adversarios del Espíritu, utilizando para ello, además del material ya aprovechado en estudios anteriores, ciertos textos pasados por alto en los citados autores (9) o posteriormente publicados. Para ello se con-

---

(5) Art. *Macedonius* en *Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche*, 3.ª ed., vol. XII, Leipzig, 1903, p. 46-48. *Zwei macedonianische Dialoge, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, XIX (1914), p. 526-551. Art. *Macedonianism* en *Encyclopædia of Religion a. Ethics.*, vol. VIII.°, Edinburgh, 1915, p. 225-230.

(6) En el art. *Macedonius et les Macédoniens* del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, 2, París, 1927, col. 1.476-1.478.

(7) En el citado artículo *Macedonianism* (Cf., supra, nota 5.ª), p. 225.

(8) J. B. WOLF, O. S. B., *Commentationes in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam*, Herbipoli, 1934. Véanse p. 61, 75-82 y las conclusiones en la p. 84.

(9) Loofs examina casi exclusivamente los fragmentos de pluma macedoniana. Como se verá en las líneas que siguen, la literatura patrística proporciona informes de interés que esclarecen diversos aspectos doctrinales de aquéllos.

signarán primero las fuentes literarias; después se expondrán las conclusiones que de ellas se infieren.

## I. DATOS

Las primeras noticias referentes a los pneumatómacos en la literatura patrística conservada, se deben a San Atanasio. En efecto, el gran obispo de Alejandría, en la primera carta escrita durante su tercer destierro (años 356-362) a Serapión, obispo de Tmuis, refuta a ciertos herejes de Egipto, que, según informes de este prelado, provenían del arrianismo y rehusaban admitir en la divinidad al Espíritu Santo, afirmando no sólo que es criatura, sino incluso uno de los espíritus servidores, y que difiere de los otros ángeles únicamente en gradación (10). Estas referencias acerca de la secta, las había recibido Atanasio probablemente a fines del a. 359 (11); así es que hay que adelantar a esta fecha, por lo menos, los primeros brotes de la herejía. Contra tal doctrina, francamente hostil a la divinidad del Espíritu, se dirigen las decisiones del famoso Concilio "de los Confesores", celebrado en Alejandría, a. 362, bajo el influjo de Atanasio. Allí se inculca que el Espíritu Santo no es criatura (κτίσμα) ni ajeno a la divina naturaleza y se anatematiza a los asertores de la posición opuesta (12).

El influjo de esta condenación debió ser considerable, y a él tal vez hay que atribuir en parte la aparición de la tendencia pneumatómaca moderada en una u otra forma.

El historiador Sócrates refiere que, después de que Macedonio, patriarca semiarriano de Constantinopla, rehusó incluir en la profesión de la Trinidad al Espíritu Santo, Eustacio (de la misma secta y metropolita de Sebaste) afirmó: No me inclino a denominar Dios (Θεός) al Espíritu Santo, pero tampoco me atrevería a llamarle criatura (κτίσμα) (13). Si se acepta este pormenor de Sócrates, habrá que referir las citadas expresiones de Eustacio

(10) En ATANASIO, *ep.* 1.ª, *ad Serapionem*, I (PG., XXVI, 532, A.).
(11) Cf. SWETE, o. c., p. 179.
(12) *Tomus ad Antiochenos*, 3, 5 (PG., XXVI, 799, A.; 800, B.).
(13) SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, II, 45, 6 (PG., LXVII, 359, A.-B.).

al a. 360 o poco después (14). Gwatkin, por su parte, alude a esta indecisión del prelado semiarriano, al relatar las discusiones del sínodo celebrado por esta secta en Lámpsaco del Helesponto, a. 365 (15). En todo caso, se puede fijar el período de 360-364 para la aparición de la actitud moderada eustaciana. Wolf la refiere a propósito de la ruptura de Eustacio con San Basilio en 373 (16): como se ve por lo dicho, esta fecha resulta tardía.

No se precisan aquí las razones de ese proceder vacilante de Eustacio. Pero el santo prelado de Cesarea, antes tan amigo suyo, nos da una clave psicológica que explica suficientemente la conducta de aquél, cuando lo presenta como tipo conciliador, hoy diríamos centrista (17). El pasaje alude a la indecisión eustaciana en admitir la consubstancialidad del Hijo (18); mas parece natural que esos titubeos se reflejasen después en la cuestión pneumatológica (19).

En 373 da cuenta el mismo San Basilio de unos anatemas que debía suscribir Eustacio para ser admitido a la comunión ortodoxa; en esa fórmula se distingue entre los que llaman κτίσμα al Espíritu y piensan así (τοὺς νοοῦντας οὕτως) y los que no confiesan que es santo por naturaleza (τοὺς μὴ ὁμολογοῦντας αὐτὸ φύσει ἅγιον) como el Padre y el Hijo (20). El documento es interesante para nosotros, pues si bien nada nuevo revela sobre el pneumatomaquismo eustaciano de expresión neutral, insinúa al menos la continuación de las dos tendencias, una fran-

---

(14) Por lo menos, SÓCRATES (o. c. I, 45, I, PG., *ibid.*, 357, B.-C.) menciona las palabras copiadas arriba, a propósito de la actividad de Macedonio, después de haber sido éste depuesto de la Sede constantinopolitana, a. 360.

(15) H. M. GWATKIN, *Studies of Arianism*, 2.ª ed., p. 237.

(16) O. c., p. 373.

(17) S. BASILIO, *ep.* 128, 2 (Garnier, 219, f.; PG., XXXII, 555, B.-C.). Para la cronología de las cartas de este prelado, puede consultarse LOOFS, *Eusthatius v. Sebaste u. die Chronologie der Basiliusbriefe*, Halle, 1898, p. 3-53.

(18) En el contexto de la citada carta se dice que Eustacio no aceptaba la propuesta de Basilio (admisión de la fe nicena y alejamiento de los que llaman κτίσμα al Espíritu), por no salir de su actitud media. En la carta 212, 2 (Garnier, 319, a., b.; PG., XXXII, 781, B.), habla el Santo de dos clases de enemigos que le combaten: los que introducen el impío dogma de la desemejanza y los que andan, al parecer de ellos, por una vía media.

(19) Así, LOOFS, *Realencycl.*, vol. V, p. 630, 3.

(20) *Ep.* 125, 3 (Garnier, 216, d.; PG., XXXII, 549, B.).

camente radical y otra de alguna manera moderada, en los adversarios del Espíritu Santo.

Tres años más tarde narra Basilio haber tenido noticia de que el voluble obispo de Sebaste (21) abandonaba su posición, para colocar abiertamente al Espíritu entre los seres creados (22): Eustacio y los suyos, en el sínodo (semiarriano) de Cízico del Helesponto (a. 376), habían suscrito con Eunomio las blasfemias contra el Espíritu Santo (23), lo cual equivale a decir que le declararon κτίσμα (24). Duchesne considera este acto como decisivo: por él se clasifica Eustacio entre los pneumatómacos (25). Naturalmente, esta última frase hay que entenderla del extremismo abierto que sólo ve y proclama en el Espíritu un ser creado. En todo caso, hacia el verano del 377 designa Basilio a su antiguo amigo como jefe de la herejía pneumatómaca en el Asia Menor (26).

Juntamente con los adversarios francos del Espíritu Santo, existían ciertos caracteres vacilantes, a quienes el solícito Pastor de Cesarea, siguiendo la táctica empleada con los semiarrianos por Atanasio e Hilario, procura atraer suavemente, exigiéndoles un mínimum de condiciones para poder entrar en la comunión ortodoxa, a saber: que acepten la fe de Nicea y que no tengan por κτίσμα al Espíritu (27). El inciso: τοὺς μὴ λέγον-

(21) Su inconstancia arrancó sentidas quejas a S. Basilio (Cf. vg. ep. 224, 3; ep. 226, 3; 244, 556-9; Garnier, 343, g.; 244, a.; 248, b.; 380, a.; 381, d.; PG., XXXII, 387, B.-C.; 847; 917, B.-C. 919, B.-C.; 923). Sobre la tentativa fracasada de Loofs por rehabilitar la figura de Eustacio, véase O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, p. 128.

(22) *Ep.* 244, 9 (Garnier, 382, b.; PG., XXXII, 923, B.).

(23) De esta reunión trata E. SCHWARTZ en *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, XXXIV (1935), p. 157.

(24) Así se infiere de la *Expositio Eunomii*, que puede leerse en C. H. G. RETTBERG, *Marcelliana*, Götting n, 1.794, p. 152-154. Reprodúcela VALESIO en las notas a SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, V, 10 (PG., LXVII, 588, C.).

(25) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. 2.°, ed. 4.ª, París, 1910, p. 412.

(26) πρωτοστάτης... τῆς τῶν πνευμα τομάχων αἱρέσως: *ep.* 263, 3 (Garnier, 406, g.; PG., XXXII, 979, B.).

(27) Cf. *ep.* 113 y 114 (Garnier, 205, e.-207, a.; PG., *ibid.*, 525-528 y 528-529). Un estudio muy interesante sobre la conducta o *economía* de S. Basilio con esos «débiles» se puede ver en el artículo del R. P. J. DE GHELLINK: «*Un cas de conscience dans la carrière de Saint Basile*» (*Estratto dalla Miscellanea A. Vermeersch*), Roma, 1935, en especial cf., p. 230 y sigs.

τας κτίσμα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δέχεσθαι εἰς κοινωνίαν (28) nos indica que San Basilio, alrededor del a. 370, fecha probable de las cartas que nos informan de este punto, se esfuerza por obtener la adhesión de los indecisos y débiles existentes en Tarso (29).

Por su parte, Amfiloquio, obispo de Iconia, íntimo de los grandes PP. de Capadocia, hace alguna alusión a cierta actitud pneumatómaca más o menos moderada. Escribiendo hacia el año 376 una carta sinodal (¿a los obispos de Licia?) refiere que, desde hace algún tiempo, Satanás ha comenzado a conmover las Iglesias, lanzando en el ánimo de algunos fieles ciertas dudas acerca del Espíritu περὶ τοῦ πνεύματος δυσταχμὸν (30). Más abajo explica Amfiloquio cómo por mucho que consideremos y demos vueltas a las cosas con nuestros razonamientos, no llegaremos a encontrar algo intermedio entre el Creador y la creación, de suerte que si se separa al Espíritu Santo de la divinidad, será preciso alinearle entre las criaturas (31).

Por entonces (a 377 ±), a unos 300 kilómetros de Iconio hacia el Sur, en Salamina de Chipre, el fogoso defensor de la fe, el venerable Epifanio, al describir las sectas salidas del semiarrianismo y de la ortodoxia juntamente, señala una actitud pneumatómaca que no quiere connumerar al Espíritu con el Padre y el Hijo en la divinidad (32): es el aspecto negativo de la herejía, cuyos partidarios están de acuerdo en no querer introducir al Espíritu en la esfera de lo divino.

Volviendo al círculo de los PP. de Capadocia, otro prelado, hermano menor del gran Basilio, Gregorio Niseno, de carácter pacífico y concentrado, no deja de sentir las salpicaduras de las

---

(28) *Ep.* 113 (Garnier, 206, c.; PG., ibid., 528, A.).

(29) De las dos epístolas, la primera va dirigida al clero tarsense. Del efecto apostólico del Santo a esta importante ciudad de Cilicia, da buen testimonio la *carta* 34 (Garnier, 113, b., c.; PG., *ibid.*, 329, B.-C.).

(30) AMFILOQUIO, en el n. 2 de la ep. (ed. Goldhorn, Bibl. PP. Graec. II, p. 632, 14-16; PG., XXXIX, 96, B.).

(31) *Ibid.*, n. 3 (Goldhorn, l. c. 31-34; PG., 96, D.). Pocas líneas después inculca el Santo que en las doxologías se debe conglorificar (συνδοξάζειν) al Espíritu con el Padre y el Hijo. Como se sabe, la glorificación era un término litúrgico, popular, indicador de la consustancialidad.

(32) Εἰς τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον πάντες οὗτοι βλασφημοῦτι, μὴ συναριθμοῦντες αὐτὸ πατρι καὶ υἱῷ ἐν τῇ θεότητι: *Panarion*, t. I; haeres. LXXIV, 1-3 (GCS., Epiph. III, p. 313, 22-24, ed. Holl-Lietzmann).

controversias arrianas y de sus derivaciones: en un sermón contra los pneumatómacos se extiende en probar que no hay medio entre creado e increado. Y así, si dicen—añade el Santo—que la naturaleza del Espíritu es una mezcla de ambas cosas, afirman algo contradictorio (33).

Más luz proyecta sobre la existencia de diversas tendencias pneumatómacas el amable y grandilocuente defensor de la ortodoxia, Gregorio de Nacianzo. El año 380, ó 381, predicaba en Constantinopla una de las cinco magníficas piezas doctrinales que le merecieron el apelativo de teólogo y cuyo tema es la divinidad del Espíritu Santo. Acerca de su naturaleza se dividen las opiniones: unos le creen ἐνέργεια; otros, κτίσμα; otros no saben si es Θεός o κτίσμα y por reverencia a la Biblia, como ellos dicen, ni le veneran, ni le deshonran (34). Los que piensan que el Espíritu *es* Dios son realmente ánimos excelsos e inspirados. Los que además le *llaman* Dios, si lo hacen delante de gente recta [firme en sus creencias], merecen alabanza; pero si hay delante almas abatidas [débiles en la fe], eso sería una imprudencia (35). Atento siempre más a las cosas que a las palabras, el orador se muestra pronto a no exigir de sus adversarios de buena voluntad el nombre de Θεός con tal que confiesen la naturaleza divina del Espíritu (36). Obsérvese la distinción de matices y tendencias en estas palabras del celoso prelado. Cierto que los llamados claramente pneumatómacos eran numerosos en la gran ciudad (37) y que los adherentes a la secta, venidos después (38) del Asia Menor, bajo la dirección de Eleusio de Cízico (39), re-

(33) Greg. Nis., *Sermo de Spiritu Sancto adv. Pneumatomachos* n. 17 (PG., XLV, 1.324, A.).

(34) Greg. Naz., *Orat.* 31, theol. 5.ª, n. 5 (ed. Mason, p. 150, 6-12; PG., XXXVI, 137 C.).

(35) *Id. Orat.* 41, n. 6 (PG., *ibid.*, 437, A.-B.).

(36) *Ibid.*, n. 7 (PG., 437, C.-D).

(37) Cf. Rufino, *Hist. Eccl.*, X, 26 (GCS., Eusebius Caes., II, 2, p. 990, 11-17, ed. Mommsen); Sozomeno, *Hist. Eccl.* IV, 27, 2-5 (ed. Hussey, I, p. 417-418; PG., LXVII, 1.200, B.-C.).

(38) Los Maurinos, Garnier y Maran, siguiendo a Tillemont, opinan que el sermón se predicó el sábado de Pentecostés, 16 de mayo del a. 381 (Cf. *S. P. nostri Gregorii Theologi Opera omnia*, París, 1842, t. I, p. 730). En cambio, G. Rauschen propone con más probabilidad la fecha del 380, o aun del 379. (Así, en *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grosse*, Fribourg i. Br., 1897, p. 54).

(39) Véase Kidd, o. c., p. 283

husaron pertinazmente seguir las exigencias del Concilio primero constantinopolitano (40); pero junto a esta actitud francamente hostil al Espíritu, la táctica delicada de Gregorio supone la existencia de gente animada de mejores disposiciones, aunque siempre reservada y tímida, a quien se esfuerza por ganar para la causa ortodoxa.

A este movimiento defensivo de la verdadera doctrina pneumatológica no debía permanecer ajeno un centro cultural de la importancia de Alejandría. Entre el 392 y el 398, según cálculo aproximado, y en todo caso, después del 381, el doctor de la Escuela catequética de aquella ciudad, el celebérrimo ciego-vidente, como le llamó su discípulo San Jerónimo, el infatigable Dídimo Alejandrino, compuso tres libros de *Trinitate*, contra el arrianismo y el macedonianismo. De los 31 pasajes con objeciones pneumatómacas, que ha destacado Loofs (41) en dicho tratado, ninguno aplica al Espíritu la palabra κτίσμα (42). En especial es digno de mención el siguiente texto, que reproduce una idea, ya expuesta en Amfiloquio y Gregorio Niseno, acerca del pneumatomaquismo de forma mitigada: ...οὔτε εἰς θεϊκὴν ἀξίαν ἀνάγουσιν τὸ πνεῦμα, οὔτε εἰς τὴν τῶν λοιπῶν φύσιν καθέλκουσιν· τὴν γὰρ μέσην τάξιν ἐπέχει, μήτε θεὸς ὤν, μήτε ἓν τι τῶν λοιπῶν (43).

Por lo demás, Dídimo no localiza a sus adversarios, y no es seguro que fuesen de Alejandría. El erudito apologista se muestra solícito por refutar las herejías de su tiempo (eunomianos, maniqueos, montanistas); pero el contacto con ellas pudo ser puramente literario (44).

---

(40) SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, V, 8, 10 (PG., LXVII, 578, A.-B.).

(41) En el fasc. citado: *Zwei macedonianische Dialoge* .., p. 526-534. Es de notar que en Dídimo los pneumatómacos son siempre designados con el epíteto *macedonianos* (Cf. C. HILL, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXV, 1904, p. 388 y sigs.).

(42) En el l. III, 32 (ed. Mingarelli, p. 429; PG., XXXIX, 957, B.), apela el macedoniano, contra la divinidad del Espíritu Santo, al texto del Evangelio, según S. Juan, cap. I, v. 3; πάντα διὰ τοῦ υἱοῦ (δι' αὐτοῦ) ἐγένετο ;pero no afirma que sea κτίσμα el Espíritu. Por lo demás, los macedonianos, al menos los posteriores, no distinguían entre κτίστον y γέννητον (Cf. WOLF, *Commentationes* .., p. 61 y sigs.).

(43) DÍDIMO, *De Trinitate*, II, 8, I (Mingarelli, p. 218; PG., *ibid.*, 617, C.). Una expresión parecida se lee en el mismo *Diálogo didimiano*, II, 6, 18 (Mingarelli, p. 172; PG., 548, A.), donde se denomina al Espíritu: μέσης θεοῦ καί ἀγγέλων φύσεως.

(44) Sólo en algún caso particular nos informa Dídimo de sus relaciones experimentales con representantes de determinada doc-

En un ambiente pneumatológico parecido, aunque el sabor doctrinal en su conjunto recuerda más bien la corriente ideológica de los grandes PP. de Capadocia, un autor anónimo, del cual hemos tratado en otras ocasiones (45), compuso, probablemente durante el decenio 380-390 (46), cierto opúsculo titulado: *Diálogo primero contra un macedoniano o pneumatómaco*, atribuído falsamente en los mss. a San Atanasio de Alejandría. Las afinidades de esta obra con el tratado didimiano de *Trinitate* son innegables. Recientemente, A. Günthör, reasumiendo una insinuación de E. Stolz (47), aboga por la adjudicación del *Diálogo* al sabio prefecto de la Escuela alejandrina (48). Sea o no Dídimo el autor (49), las semejanzas literarias entre el anónimo y los *Diálogos* de éste merecen subrayarse. En efecto: la posición del interlocutor macedoniano en la obra seudoatanasiana respecto del Espíritu Santo adopta una expresión preferentemente neutral: el Espíritu no es Dios, pero tampoco hay que ponerle al nivel de las criaturas. Véase cómo resume el ortodoxo el primer argumento desarrollado por su adversario: εἰ μήτε κύριός ἐστι, μήτε Θεὸς, μήτε προσυνητὸν (50) πῶς συναριθμεῖται τῇ τριάδι. La

---

trina, v. g., del maniqueísmo (cf. o. c., III, 42; Mingarelli, p. 449, PG., 989, B,).

(45) *Gregorianum*, XIX (1938), p. 4 y sigs.; *Archivo Teológico Granadino*, I (1938), p. 87 y sigs.; *Revista Española de Teología*, I (1941), p. 603-609.

(46) Lo prueba con argumentos bastante probables Loofs, *Zwei macedonianische Dialoge*, p. 544 .

(47) En *Theologische Quartalschrift*, 87 (1905), p. 395-396, nota.

(48) A. Günthör, *Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus'des Blinden v. Alex.* (*Studia Anselmiana*, fasc. XI), Romae, 1941.

(49) La tesis de Günthör no ha podido llegar aún a nuestras manos. B. Altaner, sin dejar de reconocer que todavía no está dicha la última palabra sobre el asunto, se adhiere entretanto a las conclusiones del disertante en favor de Dídimo (cf. *Theologische Revue*, 41, 1942, p. 12-13).

(50) Así los 8 mss. (de los cuales tratamos en *Gregorianum*, y *Archivo Teol. Gran.*, l. c.) y la editio princeps. Las posteriores: προσκύνητος; Loofs: προσκυνητέον (*Zwei maced. Dial.*, p. 534). La misma idea expresa el macedoniano, al negar que el Espíritu es ὁμότιμον con el Padre y el Hijo (n. 7 del *Diálogo*, PG., XXVIII, 1300, A.). M. Crusio, en nota marginal al fol. 17 del ms. $M^1$, resume de este modo el argumento del dialoguista macedoniano: non si annumeratur personis S. Trinitatis, ideo Spiritus S. est Dominus, aut Deus, aut adorandus; tantum enim annumeratur. Acerca del citado ms. vide Greg., *ibid.*, p. 100.

respuesta del macedoniano supone de hecho la inferioridad del Espíritu en relación con las otras personas divinas: τῷ ὀνόματι συναριθμεῖται, φησὶ, τῷ τοῦ πνεύματος, μὴ τῷ τοῦ πατρὸς, ἢ Θεοῦ, ἢ υἱοῦ συναριθμεῖται ὀνόματι. Οὕτως κάλει, μήτε πλεῖον οὗ ἔχει · ἀρκεῖται γαρ τῷ οἰκείῳ ἀξιώματι.... (51).

Mas tarde (52), a la instancia del ortodoxo: τί οὖν · λέγεις τὸ πνεῦμα κτίσμα; οὐκοῦν ἔσται τῶν κτισμάτων ἕν; su interlocutor se remite a la Escritura: εἰ γέγραπται λέγω· εἰ δὲ οὐ γέγραπται, οὐ λέγω. Y como insista el ortodoxo: γέγραπται, aludiendo al texto paulino: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (53), de donde parece colegirse que también el Espíritu es creado, el macedoniano intenta una última evasiva, diciendo que, siendo único el Espíritu Santo, su naturaleza no es común con la de todos, pues el participar del mismo nombre, no hace que las naturalezas sean comunes (54).

Como se ve, las afirmaciones del dialoguista convienen con las contenidas en los fragmentos macedonianos de Dídimo: también aquél rehusa admitir que el Espíritu es τῶν κτισμάτων ἕν; por el contrario, le concede una posición privilegiada respecto de los seres creados, acentuando su carácter de μοναδικόν, pero desde luego sin hacerle partícipe de la dignidad divina.

Poco tiempo después, el a. 392, Teodoro de Mopsuestia, el afamado predicador y exegeta, precursor de Nestorio, sostuvo en Anazarbo, metrópoli a la sazón de Cilicia segunda, una disputa con pneumatómacos, representantes de una tendencia más bien mitigada (55). En todo caso, entre 430 y 440, más o me-

(51) N. 6; PG., *ibid.*, 1297, C.
(52) N. 8; PG., 1300, C.
(53) *Ad Coloss.*, cap. I, v. 16.
(54) *Ibid.*, Αλλ'οὐ κοινοποιεῖται τοῖς πᾶσι μοναδικὸν ὂν καί ἅγιον πνεῦμα. Οὐ γὰρ ἡ κοινότης τῶν λέξεων κοινοποιεῖ τὰς φύσεις. . Así los mss. Las ediciones impresas (hasta PG., 1.300, D.) y Loofs leen en este final: κοινοποιεῖται, en vez de κοινοποιεῖ. Pero obsérvese que en otro pasaje paralelo del Diálogo (n. 8; 1.301, A.) los mss. traen también la forma verbal: κοινοποιεῖ, y de las ediciones, la de Felkmann (princeps.) adopta asimismo esta forma activa en el segundo texto. La lectura falsa empieza a transmitirse desde la edición de París, 1627.
(55) El relato se conserva en una recensión siríaca del original griego, dedicado a Patroclo (*Patr. Orient.*, IX, p. 637-667, ed. Nau). Urgidos los adversarios del Espíritu por el docto obispo, llegan a conceder que Aquél es santo por naturaleza, sin acabar con todo de confesarle Dios. Cf., nn. 3 y 4 (p. 639 y 640-641).

nos (56), informa todavía Teodoro que "maliciosos e insolentes, de los cuales unos llaman al Espíritu Santo servidor y obra (ποίημα-κτίσμα), y otros, declinando tales apelativos, no se deciden a darle el nombre de θεός obligaron a los Doctores de la Iglesia, congregados de todas las partes del mundo y herederos de los primeros bienaventurados PP. [de Nicea]... a interpretar la mente de éstos [sobre el Espíritu Santo] (57).

Lo más interesante en estas líneas es la atribución de las decisiones pneumatológicas, tomadas por el Concilio de Constantinopla en 381 (58) a la doble actitud, radical o neutral, de los *maliciosos e insolentes* que no acaban de proclamar abiertamente la divinidad del Espíritu Santo.

Por su parte, el teólogo monofisita nominal, Severo, patriarca de Antioquía a principios del siglo VI, buen conocedor de la literatura patrística, da como motivo de las declaraciones del citado Concilio acerca del Espíritu, el deseo de ganar a ciertos débiles "qui sanas quidem sententias de Spiritu Sancto in mente habebant, eumque, neque creaturam dicebant, neque dissimilem Patri et Filio, sed coaeternum et eiusdem gloriae atque virtutis, quos tamen taedebat Deum illum confiteri aut consubstantialem" (59).

Finalmente, en el Diálogo séptimo *de Trinitate*, publicado después del a. 429 por San Cirilo de Alejandría, se distinguen dos clases de pneumatómacos: οἱ μὲν... κτιστόν τε καὶ γενητὸν τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμά φασιν. «Ἕτεροι δὲ... μονοειδὲς εἶναι πιστεύουσι, καὶ ἰδίαν τινὰ καὶ μέσην ἀποτεμέσθαι φύσιν (60). Y poco después: μήτε θεός ἐστι (el Espíritu) μήτε φύσιν μὴν κτίσις (61).

---

(56) Sobre esta fecha, véase R. ABRAMOWSKI, *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, XXXIII (1934), p. 68 y 70.

(57) Preferimos la traducción alemana de ABRAMOWSKI (l. c., p. 76) a la versión más libre, inglesa, de MINGANA en *Woodbrooke Studies*, V, Cambridge, 1932, p. 100-101. El pasaje está tomado del *Libro*, de Teodoro, *ad baptizandos*, 1.ª parte, c. IX.

(58) Acerca de la alusión, muy probable, a este concilio en las palabras de Teodoro, informa acertadamente J. LEBON, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XXXVII (1935), p. 838.

(59) Del *Libro contra impium Grammaticum*, orat. 3.ª, pars. prior., cap. XI; traducción de Lebon sobre una recensión siríaca del original griego, perdido (*Corpus Scriptorum Christ. Orient.*—Scriptores Syri, versio, Serie 4.ª, t. V, Lovanii, 1929, p. 149).

(60) CYR. ALEX. *Dial. 7 de Trinitate* (PG., LXXV, 1076, C.).

(61) *Ibid.* y 1077, A.

Es de notar el parecido de esta exposición con la del macedoniano en el Diálogo seudoatanasiano. Wolf observa en particular el paralelismo μονοειδές-μοναδικόν (62). Pero este contacto entre Cirilo y el anónimo ¿es literario, como nos inclinábamos a creer en el caso de Dídimo, o proviene de una experiencia personal de Cirilo con los pneumatómacos, según juzga más probable Wolf? (63). La verdad es que los argumentos aducidos por este autor son débiles. El mismo reconoce, hablando del primero: "Verba φασίν, δοξάζουσιν possunt haberi ut modus citandi". Otra de las pruebas "ad resipiscendum quoque provocat pneumatomachos", vale algo más, pero puede ser una figura retórica.

Una vez presentado el material referente a la actitud pneumatómaca de alguna manera menos extremista, desde mediados del siglo IV hasta comienzos del VI, vamos a exponer brevemente las conclusiones que de aquél se derivan.

## II. CONCLUSIONES

Los principales investigadores que han estudiado la doctrina pneumatológica de los adversarios del Espíritu Santo están de acuerdo en describirnos una tendencia pneumatómaca, radical en el fondo y en la expresión. Lo cual aparece claro en las fuentes y no hay para qué insistir en ello.

Por lo que atañe a una actitud más moderada, Loofs y Bardy presentan como prototipo a Eustacio de Sebaste y hacen resaltar simplemente el aspecto negativo del pneumatomaquismo postatanasiano: el Espíritu no es considerado ni como Θεός, ni como κτίσμα.

Wolf puntualiza algo más al tratar de esta mitigación: siguiendo a San Cirilo Alejandrino, ofrece un tipo de pneumatómacos que quieren atribuir al Espíritu Santo una naturaleza

---

(62) O. c., p. 80; el sentodo preciso de μονοειδές se señala en las p. 76-77.
(63) P. 21-22.

intermedia (entre Dios y las criaturas), aunque privilegiada y preeminente.

Los textos que acaban de recorrerse en el presente artículo autorizan a precisar mejor en qué sentido se puede hablar de pneumatómacos mitigados: éste es el punto que nos queda por examinar. Pero antes vamos a hacer unas observaciones acerca de la posterioridad de éstos respecto de los abiertamente extremistas.

Primeramente, el silencio de Atanasio sobre la posición moderada en general es significativo. Dada especialmente su táctica de conciliación con los semiarrianos en lo tocante al modo de expresar la consubstancialidad del Hijo con el Padre, proceder de atracción, semejante al de Basilio respecto de los débiles y vacilantes en la expresión de la divinidad del Espíritu, ¿no es natural que, si ya en su tiempo se hubiera manifestado dicha actitud, habría empleado Atanasio la táctica acostumbrada en semejantes casos? Por lo demás, el gran obispo tampoco alude a los pneumatómacos moderados de quienes habla San Cirilo: en el Concilio de los Confesores sólo se hiere explícitamente con el anatema a los adversarios del Espíritu que le proclaman *criatura*, y en los demás escritos genuinamente atanasianos nada se dice de cualquier aspecto que en alguna manera sea menos radical. Podemos, pues, inferir que, de hecho, fué éste desconocido para Atanasio, primer autor que nos informa de los pneumatómacos.

Un apoyo de esta aserción puede ser la interpretación dada por el autor ortodoxo del Diálogo anónimo seudoatanasiano respecto de su adversario macedoniano. Efectivamente: según aquél, la actitud de éste en no llamar κτίσμα al Espíritu procede de temor al pueblo, ἀποταξάμενος τῇ κτίσει, καὶ συνταξάμενος πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι (64). Parece, pues, suponerse aquí un

(64) N. 8 (PG., *ibid.*, 1301, A.). La antítesis ἀποτασσόμενος τῷ πονηρῷ - συνταττόμενος τῷ χριστῷ y similares aparece frecuentemente mencionada por la tradición litúrgica del siglo IV, en la fórmula bautismal con que el neófito renuncia al demonio y se obliga al servicio de Cristo. Véanse FR. JOS. DÖLGER: *Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze* (*Liturgiegeschichtliche Forschungen*, II, p. 3 y sigs.; 117-119) y J. QUASTEN: *Florilegium Patristicum* (ed.

franco extremismo pneumatómaco, anterior a la posición del macedoniano.

Esto supuesto, cabe preguntar, una vez examinados los textos aducidos, hasta qué punto merece el nombre de *moderada* la actitud de aquellos que coincidían en no llamar Θεός al Espíritu.

Un estudio comparativo de los documentos lleva a la conclusión de que existía, por una parte, cierta tendencia a *abstenerse* de denominar Θεός al Espíritu Santo. Así, probablemente Eustacio en su primera época (65); así, los vacilantes de quienes hablan, o a quienes aluden, Basilio, el Nacianceno y, sobre todo, Severo (66). Amfiloquio menciona a ciertos fluctuantes de las Iglesias (67); pero la argumentación de la carta va dirigida contra la tendencia de que vamos a tratar. Lo mismo puede decirse de Teodoro, al menos si nos atenemos al modo cómo califica de insolentes y maliciosos, incluso a los tímidos que no se resuelven a llamar Θεός al Espíritu (68).

Por otra parte, hay que reconocer (y en este punto no se ha fijado debidamente la atención) que los pneumatómacos mencionados por Epifanio, Dídimo, anónimo seudoatanasiano, Cirilo de Alejandría (69) y también, como acabamos de apuntar, probablemente los que dejan sobrentender Amfiloquio y Teodoro, profesan sencillamente una mitigación puramente *nominal* del extremismo, que de modo franco llama κτίσμα al Espíritu.

En efecto: no se trata sólo de *prescindir* o *abstenerse* de la denominación Θεός aplicada al Espíritu Santo; se trata de declinar positivamente la connumeración del πνεῦμα ἅγιον con el Padre y el Hijo en la divinidad (70); se trata de negar que sea ὁμότιμος con ellos (71), de igual ἀξία con ellos (72). Todo lo cual, en el fondo, es negar la consubstancialidad del Espíritu

---

Geyer-Zellinger), fasc. VII.—*Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonnae, 1936, p. 190, nota 3.ª

(65) *Supra*, p. 305-306.
(66) *Ibid.*, p. 305, 308, 312.
(67) *Ibid.*, p. 308.
(68) *Ibid.*, p. 311-312.
(69) *Ibid.*, p. 310.
(70) *Ibid.*, nota 51.
(71) C. Dial. Pseudoatanasiano, *supra*, nota 50.
(72) *Ibid.*, p. 7.

con las otras personas divinas (73). Más bien que mitigado tal pneumatomaquismo es una *disimulación* o *paliativo* de la posición abiertamente radical. La tendencia que se designa con el apelativo de mitigada o moderada, de hecho abarca dos aspectos: *real* y *verbal*. De este último aspecto se trata en nuestro caso. Contra él va particularmente la argumentación patrística, que no tiene reparo posible: el Espíritu o es Θεός o es κτίσμα. Mezcla de creado e increado en una misma naturaleza es un absurdo.

AUGUSTO SEGOVIA, S. J.

*Facultad Teológica de Granada.*

---

(73) De una manera general observó ya ese punto K. HOLL, *Amphilochius v. Jkonium in seinem Verhältnis zu den grossen kappadoziern*, Leipzig, 1904, p. 126 y sigs. Abundante bibliografía sobre la misma cuestión contiene el citado artículo del P. J. DE GHELLINCK, *Un cas de conscience dans la carrière de S. Basile*, p. 236-237.

# Un Corpus documental sobre los españoles en Trento, proyectado en el siglo XVIII

Quien, por estudio o por mero solaz, haya tenido que alternar la lectura de historiadores españoles del XVIII y del XIX, habrá advertido un contraste doloroso. La historia decimonónica representa un bajón. Risco, Flórez, Burriel, Masdeu, vierten sus tesoros en un siglo que les olvida. Los historiadores románticos —fuera de excepciones cimeras, como Piferrer y Quadrado—nos parecen a nosotros de una ingenuidad lastimosa. Y si se meten a estudiar temas dieciochescos la superioridad del setecientos crece, por contraste, en nuestro espíritu. Ahí está, confirmándolo, toda la serie pomposa de obras de Basilio Sebastián Castellanos de Losada sobre Azara, que están reclamando un sabroso ensayo humorístico: su *Historia de la vida civil y política... de don José Nicolás de Azara,* sus *Glorias de Azara* y su *Album de Azara,* que es, en verdad, otro álbum pintoresco español. Y todo—por mayor contraste—para glorificar a un hombre como Azara, refinado, culto, crítico, con sus ribetes voltairianos en sus mocedades y sus arrepentimientos austeros en sus vejeces.

El mecenazgo cultural de Azara no se limitó a los jesuítas que vivían desterrados en Italia. El era el puente diplomático tendido entre los proscritos y sus compaisanos de España. De uno de esos estudiosos españoles, amigo de Azará y—por su medio—de los expulsos, voy a ocuparme: el sacerdote don Josef Goya y Muniain.

Su nombre oscuro ni siquiera ha merecido dos líneas en la

della Grecia e del Lazio. Il che cerca Ella di fare non con astratti precetti, che per lo più poco giovano, ma con versioni eccellenti e con sensate, pratiche, illustrazioni, onde arricchire il non molto dovizioso erario delle nostre mesci filologiche ed erudite.

Il secondo si è la comunione di pensieri e di studj fra noi, per la quale avviene che, siccome io in mezzo al disturbo delle pubbliche politiche tempeste, che l'animo di tutti amareggiano, e le poco avventurose circonstanze della privata mia situazione, pur non mediocre conforto ne ritraggo dal coltivar cotali dottrine e per quanto posso promuoverle, così mi vo figurando che a Lei non discaro, ma piuttosto grato e piacevole riuscir deggia che per mezzo delle mie bazzeccole data le ne venga l'opportunità di riandar la stessa carriera, e con nuovi e più splendidi lumi d'ingegno maggiormente illustrarla. Ma più d'ogni altra cosa mi determinò l'occasione che, pel rispettabilissimo mezzo di S. E. il signor cavaliere don Giuseppe Niccolò d'Azara, conoscitore sommo, com'Ella sa, e protettore illuminato delle lettere e de'letterati, ebbi per il passato di leggere manoscritto il di Lei volgarizzamento spagnuolo della *Poetica* d'Aristotile, eseguito, per quanto fatto mi viene di poter giudicare, non solo con proprietà e purgatezza di lingua e con laudevole precisione di stile, emola dell'originale, ma con intelligenza e possesso della materia; per le quali doti, tostochè saranno elleno conosciute dal pubblico, io non dubito punto che grandeggierà, fra gli altri volgarizzamenti, *quantum lenta solent inter viburna cupressi.*

* * *

Pero Goya y Muniain era un hombre muy del XVIII y no podía contentarse con la filología; había de abocarse también a los estudios históricos. Buen acicate le resultaba en este sentido su mismo oficio de bibliotecario de la Real Biblioteca, núcleo primigenio de la actual Biblioteca nacional. Entre aquellos vetustos manuscritos y papeles le asaltó la idea, dieciochescamente monumental, de un corpus de documentos que llevaría por título: *Hechos de los españoles en el Santo Concilio de Trento.* Ahora que se está preparando—con anticipación solemne—la celebración del cuarto centenario de la apertura de aquel magno sínodo, resulta interesante volver los ojos hacia aquel olvidado bibliotecario de Carlos IV, que en las agonías de un siglo y de un período de los más trascendentes para los estudios históricos planeaba una vasta colección documental sobre ese tema; y ahora también, cuando la Görresgesellschaft ha tenido que enviar a España sus co-

misarios pacíficamente armados con Leicas para reproducir en su monumental *Concilium Tridentinum* tanta documentación desconocida, y—lo que es más vergonzoso—para volver a publicar, por insuficiencia crítica, la ya publicada. Si por cada discurso y por cada artículo en que ha salido el tópico retórico de "España, luz en Trento...", se hubiese publicado un documento español sobre el Concilio, tendríamos ya el corpus soñado por Goya y Muniain y sólo realizado por los discípulos de Finke.

Entre los manuscritos de la Real Biblioteca llamáronle con fuerza la atención algunos legajos con documentos referentes al Concilio, y pensó que podrían constituir el fundamento de una colección tridentina. Unos eran originales; otros, las copias del Padre Burriel. Si los demás aficionados "a este ramo de literatura española" habían hallado más documentación sobre el mismo asunto, aunándose las fuerzas se podría llevar al cabo una obra vastísima, un *regis opus*, en frase de Horacio.

Devanando tales ideas en su cerebro púsose a redactar un memorial al rey, en el que le pedía por ayudantes para esta empresa a los que ya lo eran en la Real Biblioteca: Cuéllar y Mendioroz; se prevenía la posible colaboración de eruditos voluntarios y aun se llegaban a precisar con minuciosidad dieciochesca los elogios que a esos trabajadores de buena voluntad se les habría de tributar en la misma obra, "para que cada español, a medida del servicio que a S. M. haga, contribuyendo a la riqueza y hermosura de la obra, pueda prometerse y alcance de S. M. el premio merecido y los autores digna alabanza".

Por desgracia no he podido dar con este curioso memorial en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, y es que tal vez no llegó nunca a presentarse a Su Majestad. Sólo lo conozco a través de una larga carta enviada por Goya y Muniain, el 23 de agosto d 1793, al Inquisidor General don Manuel Abad y La Sierra, arzobispo de Selymbria, y conservada en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional (ms. 18.692, n. 46). Se ve que Goya había ya hablado otras veces del asunto con el Inquisidor y que éste se mostraba reacio a interponer su recomendación ante el rey o el duque de la Alcudia, alegando que sería una carga demasiado pesada para el ya anciano bibliotecario; por esto se esfuerza este último en hacerle ver que, si le dan un amanuense

y dos ayudantes, se ve con ánimo de llevar adelante su empresa, aunque fuese simultaneándola con la impresión de su *César*.

Tanto si el memorial llegó a presentarse al rey como si no, lo cierto es que el plan de Goya quedó en un mero proyecto: proyecto que le honra y le basta para situarle—aunque sea en último lugar—en la lista de aquellos eruditos, críticos e historiadores setecentistas de los que todavía hemos de echar mano para conocer muchos períodos de nuestra historia. Jubilado de su cargo de bibliotecario, fué nombrado por Pío VI, el 30 de junio de 1797, juez auditor de Cámara del Nuncio, cargo que le fué confirmado por despacho real dado en San Ildefonso el 23 de septiembre del mismo año, en el que Carlos IV le llama "mi bibliotecario jubilado y abreviador de la Nunciatura" (A. H. N.; Consejos, libro 740 e, ff. 237 v-239).

Por el interés que creemos tiene publicamos a continuación, íntegra, su carta al inquisidor, único testimonio de sus amplios planes históricos. Sintiéndome a su contacto un tanto neoclásico, me atreveré a decir: *in magnis voluisse sat est*...

†

«Ilmo. señor.

Muy señor mío: Acabado y puesto en limpio el *Plan* que en mi representación de 29 de julio ofrecí para la meditada obra de los *Hechos de los españoles en el Santo Concilio de Trento*, fuí hayer a la posada de V. S. I. con ánimo de ponerlo todo en sus manos; para que, así como el *César*, lo pasase con recomendación a las del señor duque. Pero sabiendo que V. S. I. había partido para el Sitio, no he reparado en remitírselo; persuadiéndome que aí tal vez podrá con más desaogo pasar los ojos por el memorial y Plan inserto. Por demás sería tratar aora de la necesidad y utilidad de la obra: V. S. I. las reconoce, y basta esto para darlas por constantes y ciertas. En la representación apunto en el particular lo que he creído conveniente, y parece haber ello salido de suerte, que ha merecido la aprobación no sólo de los dos eclesiásticos asociados (a quienes V. S. I. conoce), sino de los señores Llaguno y Otamendi, amigos de V. S. I. y favorecedores míos. Quando V. S. me volvió el *César* me dijo que no me volvía mi representación sobredicha de 29 de julio porque, pues yo le suponía que el señor Llaguno aprobaba y favorecía mi obra meditada; querría V. S. I. tratar y acordar con S. E. lo que fuese más conveniente. Esto, como caía en vísperas de la jornada, ape-

nas pudo verificarse a gusto de V. S. I. y del señor Llaguno. El señor Otamendi me ha confiado que V. S. I. mira la propuesta obra con el afecto que le es propio y que de su talento y amor a las antigüedades eclesiásticas de España se podía esperar; pero que al mismo tiempo le manifestó V. S. I. algunos reparos, nacidos no tanto de la dificultad de la obra, quanto del favor y estimación que yo le merezco, sin más causa que su bondad; que V. S. I. teme de mi salud por los trabajos en que estoy metido; que con la impresión de *César* tengo harto en qué entender, habiendo de cumplir con mi obligación en la Biblioteca; que aún habrá alguna que otra tarea en que ocuparme; que el dar curso a esta representación vendrá bien al tiempo de entregar a SS. MM. el *César* impreso; y que V. S. I. tiene noticia de haber algún sugeto recogido documentos tocantes a nuestra propuesta obra. Esto mismo, que V. S. I. insinuó al señor Otamendi, me dijo también a mí en la recordada ocasión. Y si hay alguna diferencia, consiste sólo en haber añadido al señor Otamendi, que a fin de escusar duplicados oficios, ganar tiempo y llevar el negocio más llano y espedito, sería bien que Plan y representación fuesen juntos y en uno. Ya lo están; y en manos de V. S. I. para pasarlos con eficaz recomendación a las de S. M. o del señor duque, a fin de que, admitido el Plan y aprobado, si lo mereciese, se decrete su egecución y cumplimiento en la forma que en él y en la representación se espresa. Y no juzgo, que V. S. I. deje de promover esta empresa por temor de que se estrague mi salud con la demasía del trabajo. Esta fineza, que debo al buen corazón de V. S. I., aun más es cariño y amor ácia mí, que no merced o espresión de afecto. Y así es también, señor ilustrísimo, que yo por tal lo he, y reconoceré toda mi vida. Verdad es que quanto se me ofrece todo lo escribo de puño propio; y esto me cansa: pero no puedo menos, porque mi sueldo no dá para amanuense. El señor Llaguno, ni más ni menos que V. S. I., ha reparado en esto mismo, significándome que tendría gusto en poderme proporcionar un amanuense. Qué sabemos?, por ventura lo conseguiré si se verifica el pensamiento propuesto. Pues teniendo yo escribiente útil y apropósito, qué piensa V. S. I. que me ocupará la impresión de *César* ni otro trabajo que se ponga a mi cuidado?, por cierto que no mucho, ni tanto que me sea insoportable, y diré a V. S. I., para su privada noticia, lo que hasta aora me ha parecido deberlo guardar en silencio, y es que el decreto para la impresión de mi *César* no parece en la Secretaría de Estado. Dios querrá que se encuentre, y si no parece repetiré mi representación de 3 de julio, paraque se ponga el mismo decreto que entonces. Demos que, puesto que baja luego a la Imprenta Real, quánto tiempo no ha de pasar antes que en ella se hagan las prevenciones de letra y papel, que se aprueben las muestras de la impresión y se ajusten con los abridores de láminas las precisas que se habrán de gravar? Aun después de co-

menzada la impresión será menester tal vez un año para acabarla. Y si por razón de la propuesta obra se me asocian mis dos amigos y además un escribiente, como todos serán aptos, en especial Cuéllar y Mendioroz, que lo son tanto o más que yo, vea V. S. I si tendré quién a ratos me ayude en mis tareas particulares. Y dado que S. M. resuelva, como esperamos (que así sucederá mediante el valimiento de V. S. I.), en más de un año y medio ocuparé a los dos asociados en esta Real Biblioteca copiando buen número de documentos que he descubierto tocantes a mi obra, unos originales y co-copiados otros de los Mss. del Escorial y Toledo. Entretanto, yo al mismo tiempo que cumplo en la Biblioteca con el encargo del índice original, viviré atento a nuevos descubrimientos, y tengo por cierto que bien habrá dónde hacerlos, porque aora mismo voy a comenzar el reconocimiento de los estantes donde se guardan los preciosos Mss. del P. Burriel, y los que en diversos tiempos se han traído de Plasencia y del Escorial. En vista de lo que acabo de insinuar, entenderá V. S. I. que si algún sugeto particular tiene recogidos o tratá de recoger documentos pertenecientes a nuestra obra, todos ellos juntos no comprenderán más que un pequeño número respeto de los muchísimos que abraza el número II del Plan; a que serán noticias, diarios o cartas particulares acerca de alguna corta época del Concilio. Sea quien fuere el sugeto dedicado a este ramo de literatura española; y gradúese como mejor parezca su mérito y el caudal de los documentos así recogidos, a todo se dará justo premio, haciendo los autores de la obra el elogio que se previene al núm. VII del Plan, en cuya formación tube presentes las insinuaciones de V. S. I., y algún arbitrio se dará paraque cada Español, a medida del servicio que a S. M. haga contribuyendo a la riqueza y hermosura de la obra, pueda prometerse y alcánce de S. M. el premio merecido, y de los autores, digna alabanza.

Y si los Españoles que así ayudaren hán de ser así celebrados en lugar correspondiente de la obra, qué tan distinguido no será el que quepa a V. S. I.? Si esta empresa (llámola, con Horacio, *Regis opus*) llega a cabo, a quién sino a V. S. I. se deberá el buen suceso? Mis dos asociados y yo podemos y deseamos trabajar, y trabajaremos hasta donde alcancen nuestras fuerzas; más si V. S. I. no nos favorece representando a S. M. nuestro estudio y aplicación; si no recomienda eficazmente los adjuntos papeles y consigue su feliz despacho por medio del señor duque, ni aun comenzar siquiera podémos la obra. Y quando en fuerza de nuestra inclinación a aquellos insignes españoles asistentes en el Concilio y por nuestro amor a la Patria, nos empeñásemos en el trabajo, a cada paso desmayaríamos en él. 230 años han pasado desde el Concilio Tridentino acá; y otros tantos ha que están en olvido las actas auténticas de aquellos grandes hombres, ilustres en santidad y letras. El Cardenal de Aguirre pensó en hacerlos conocer: mas no pudo por los

motivos que S. Em. dejó apuntados en el último tomo de su *Colección máxima de Concilios de España*. Aora que nuestros Soberanos se muestran tan benéficos; que el Ministerio ámpara y protege las letras; y que V. S. I. está en tan oportuno y propio lugar de mirar por las Eclesiásticas, no puede ser sino que se emprenda, se siga y acabe felizmente la propuesta obra. Con recomendarla con todas veras hará V. S. I. tanto, como si la trabajáse toda originalmente. Y si España está justamente agradecida al dicho Cardenal por su *Colección*, ocasión se ofrece a V. S. I. muj oportuna para hacer que toda la república literaria le quede grandemente obligada por un mérito tan señalado como es éste. Deba, pues, a V. S. I. España ver escrita y dignamente formada la historia de una porción noble de sus hijos: y debámosle mis dos asociados y yo el fomento y protección que necesitamos para comenzar, proseguir y acabar la meditada obra. Así lo espero de V. S. I., y ruego á Dios gue. su vida m.s a.s.—Real Biblioteca de Madrid, a 23 de agosto de 1793.

B. L. M. de V. S. I. su más at.° serv.r y capp.n, *Joseph Goya y Muniain* [rubricado].

Ilmo. Sr. Inquisidor General de España, arzobispo de Selymbria, etc., etc.»

MIGUEL BATLLORI, S. I.

*Madrid, octubre de* 1942.

# LA DOCTRINA DEL CUERPO MÍSTICO EN SAN ISIDORO

(*Continuación.*)

*Iglesia.* — *Pan Espiritual.* — Al decir de San Pablo: "Unus panis, unum corpus multi sumus qui de uno pane participamus" (1 *Cor.*, 10, 16-17), probablemente quiso decir que los fieles son como un pan por la participación de un mismo pan eucarístico. Este expresar la unidad de la Iglesia por la metáfora de *pan* es frecuente en la Tradición. En la *Didaché* se dice: "Sicut hic panis fractus dipersus erat super montes et collectus factus est unus, ita colligatur ecclesia tua a finibus terrae in regnum tuum" (130). Y San Ireneo escribe: "Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis; ita nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus, sine aqua quae de caelo est" (131).

También San Isidoro, como no podía menos, recurre a la misma imagen. Así dice que los creyentes son rociados con el agua del bautismo por la Iglesia y hechos un pan del Cuerpo de Cristo. A propósito de los hijos de Noé, de los que procede el género humano, escribe: "Qui divinae Trinitati credentes, ex aqua baptismatis per ecclesiam... conspergendi essent, et in uno pane Christi corporis redigendi" (132). En estas palabras, el Cuerpo de Cristo se entiende manifiestamente ser la Iglesia. Según eso, se reúnen dos metáforas, de las que por ahora no nos interesa subrayar sino la de *pan*. Con ella se expresa bien la unión

(130) *Didaché*, 9, 4 (FUNK, I, p. 23).
(131) *Adv. Haer.*, III, 17, 2, MG. 7, col. 929.
(132) *In Gen.*, 14, 10, col. 244.

de los fieles entre sí; que además se indica la unión de los mismos con Cristo, se ve por su relación señalada con el Cuerpo de Cristo.

En otro pasaje se describe el proceso de la obtención de este pan espiritual, desde la producción de la harina hasta la solidificación de la masa en el fuego, después de haber sido apelmazada con el agua del bautismo, ungida con el crisma, hasta ser cocida con el fuego del Espíritu Santo: "Simila ecclesiae catholicae figuram praenunciat, quae ex convenientibus membris, quasi simila, ex multis credentium granis collecta est, et legis et evangeliorum mo'a in littera et spiritu separata, per aquam baptismatis adunata, chrismatis oleo peruncta, sancti Spiritus igne solidata..." (133). Palabras que recuerdan aquellas otras de San Agustín: "*Unus panis*: quis est iste unus panis? *Unum corpus multi.* Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis. Quando Spiritus Sancti ignem accepistis, quasi cocti estis" (134). De modo semejante se expresa San Cesáreo Arelatense (135).

Esta imagen del pan no sólo indica la íntima fusión de los fieles entre sí, semejante a la de los granos molidos, sino su inseparabilidad. San Isidoro no expone estas ideas en palabras propias, sino con una cita expresa de San Cipriano (136); pero, pues que a ésta apela, es porque quiere con ella manifestar una idea a él mismo grata. Para San Cipriano, el agua que en la santa misa se mezcla con el vino en el cáliz representa al pueblo cristiano que se une con Cristo; y como la mezcla del agua con el vino es ya indisoluble, así la Iglesia, el pueblo cristiano, tampoco se puede separar de Cristo: "Quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini, ut commixtio illa ab invicem non possit separari, sicut nec ecclesia potest a Christo dividi". A continuación habla el Santo Doctor de una unión paralela entre la harina y el agua, de la cual mezcla puede ya resultar el Cuerpo del Señor. Y en este misterio también se significa una fusión tal del pueblo que, como de mu-

(133) *In Lev.*, 6, col. 323.
(134) *Serm.* 272, ML. 38, col. 1.247. Cfr. *Serm.* 227, col. 1.100.
(135) Hom. 5, ML. 67, col. 1.055.
(136) *Epist.* 63, 13, ML. 4, col. 383 s.

chos granos reunidos, molidos y mezclados, se hace un pan, así los fieles en Cristo, pan celestial, forman un cuerpo: "Sic vero calix Domini non est aqua sola, aut vinum solum, nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse simila sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit, et copulatum et panis unius compage solidatum. Quo et ipso sacramento populis noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis caelestis, unum sciamus esse corpus, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus" (137). Obsérvese que, al hablar el Santo Doctor de la mezcla del agua con la harina, ya no llama la atención expresamente sobre la inseparabilidad entre Cristo y la Iglesia; pero la deja entender suficientemente, dada la naturaleza de la mezcla, por la analogía con la mezcla indisoluble del agua con el vino. No dejemos de anotar, a propósito de la inseparabilidad en el pasaje considerado señalada por San Isidoro, que, por el tono tan absoluto y tan sin determinaciones con que ella se expresa, suscita la duda del alcance que ella puede tener en la mente del Hispalense. Pero el Santo Doctor no nos lo explica. En cambio, el sentido que la misma puede tener en el pensamiento de San Cipriano se manifiesta en unas palabras que este Santo Doctor trae en el pasaje transcrito por San Isidoro, pero que éste omite, o, más exactamente, presenta con otra versión, o buscada de intento para dar más vigor a la afirmación de la inseparabilidad establecida, o quizá porque así rezaba el texto de San Cipriano que él conoció. Nosotros nos contentamos con copiarlas sin comentarios. Después de las palabras en que se subraya que de tal manera se verifica la unión del agua con el vino en el cáliz: "ut commixtio illa ab invicem non possit separari", San Cipriano no añade la frase que apunta San Isidoro: "sicut nec ecclesia potest a Christo dividi", sino estas otras de mayor explicación del sentido: "Unde et Ecclesiam, id est, plebem in Ecclesia constitutam, fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem, nulla res separare poterit a Christo quominus haereat, semper et maneat individua dilectio".

(137) *De eccl. off.*, 1, 18, 4-6, col. 755 s. Cfr. S. Caesarius Arel., l. c.

En esta metáfora, por tanto, del *pan*, aplicada a la Iglesia, aparece, según la presenta San Isidoro, la íntima unión de los fieles entre sí y su unión con Cristo; la inseparabilidad entre la Iglesia y Cristo; la acción profunda del bautismo, en su tanto del crisma, y del Espíritu Santo, en la formación del pan espiritual de la Iglesia. Destaquemos también una idea, en la que acaso pensó San Isidoro al transcribir las palabras de San Cipriano: la de que en la santa Misa se ofrece a una con Cristo la Iglesia, representada en el agua del cáliz, y, respectivamente, en el agua de la masa: "Si autem in sanctificando calice Domini offeri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest. Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spirituale et caeleste perficitur". De hecho este pensamiento de que en la santa Misa se ofrece en cierto modo la Iglesia es bien agustiniano: "... Profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est, congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus esemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est..." (138).

Fuera de este pensamiento, si es que hemos interpretado rectamente la mente de San Isidoro y de la inseparabilidad entre Cristo y la Iglesia, la metáfora que ahora examinamos no presenta en las exposiciones del Hispalense ningún otro aspecto sustancialmente nuevo, con relación a las metáforas antes consideradas; pero, por otra parte, ofrece con un relieve, no superado por ninguna de éstas, la unión de los fieles entre sí y con Cristo y el influjo penetrante y eficaz, como el calor que transforma en pan la masa, del Espíritu Santo.

*Otras imágenes y metáforas.*—Reunimos aquí algunas de esas imágenes que San Isidoro toca como de pasada; pero que no por

---

(138) *De civ. D.*, 10, 6, ML. 41, col. 284.

eso expresan con menos vigor la unión de la Iglesia, que él quiere subrayar.

La *vid.*—La imagen bellísima de la vid y los sarmientos, con que se expresa la unión de los fieles con Cristo, procede, como es sabido, del mismo Divino Maestro, y es presentada por San Juan en su evangelio: "Ego sum vitis, vos palmites" (*Joh.*, 15, 5). Paralelamente, San Pablo compara a la Iglesia con la *planta* (1 *Cor.*, 3, 4-9) y el olivo con su injerto (*Rom.*, 11, 16-24). Por su parte, los Santos Padres, al decir de Tromp, aunque consideran a la vid con los sarmientos como la Iglesia de Cristo, sin embargo la imagen les ha dado ocasión más de aplicaciones ascéticas que de disertaciones eclesiológicas (139). San Isidoro, si bien ha tenido oportunidad de desarrollar la parábola, al aludir al paraje de San Juan y mencionar el reino de la vid, según él dice, esto es, de Cristo, no hace sino una corta apelación a la vid como símbolo eclesiológico, y eso en un sentido un poco extraño. A propósito de las palabras "Et ad vitem, o fili mi, animam suam" (140), dice que la vid es Cristo, apelando al texto de San Juan, y el asna es la Iglesia congregada de entre las naciones, a la que ata a la vid de su cuerpo con el vínculo de la caridad y el lazo de la disciplina evangélica. "Ad hanc vero vitem alligat asinam suam, cui supersedet, ecclesiam ex nationibus congregatam. Hac itaque ad vitem corporis sui alligavit vinculo caritatis et disciplinae evangelicae nexu, ut de imitatione illius vivens, efficiatur heres Dei et coheres Christi" (141). Nótese en esta curiosa interpretación cómo resalta la unión de la Iglesia con Cristo y cómo ella se realiza por la caridad. Obsérvese también en las últimas palabras una alusión manifiesta al influjo vital de la vid Cristo en su Iglesia; pues si bien parecen sonar las expresiones a un influjo de pura imitación, el efecto de ésta es hacer a la Iglesia heredera de Dios, lo cual supone la intervención vivificante de la gracia.

La *viña.*—Emparentada con la imagen de la vid está la de la *viña* (*Is.*, 5). Para San Agustín, la viña es el reino judío por una parte y por otra es la Iglesia; pero no dos viñas, sino una

(139) Ob. c., p. 46 s.
(140) *In lib. Jud.*, 6, 9, col. 388.
(141) *In Gen.*, 31, 24, col. 280.

misma (142). En cambio, para San Ireneo se trata de dos viñas distintas, de las que la primera, el reino judío, fué abandonada después que produjo su fruto (143). San Isidoro, si bien ve en la viña una imagen de Jerusalén, aplica la metáfora también a la Iglesia, y por cierto de un modo curioso. La viña representa al pueblo; en ella Dios plantó una higuera, esto es, en el pueblo puso su ley; esta ley echó al suelo las brevas, esto es, el pueblo primitivo, y produjo otros frutos, a saber: el pueblo cristiano, que llevó hasta su plena madurez: "Plantavit ergo vineam, id est, populum... In hac vinea plantavit ficum, hoc est, in populo suo, posuit legem. Quae lex primitivum populum, sicut ficus grossos aridos et inutiles deiecit in terra, et postea alios fructus generavit, id est, populum christianum, quem ad debitam evangelicae disciplinae maturitatem et suavissimam pinguedinem Christi cum gloria et honore perduxit" (144). Al parecer, en estas palabras la Iglesia no va representada propiamente en la viña, sino que es como un fruto de la ley plantada como una higuera en la viña. En todo caso, se muestra en la parábola, aunque sin especial relieve, la unión de la Iglesia y su relación con Cristo.

El *acervo de piedras.*—Es ésta otra de las metáforas con que San Isidoro designa a la Iglesia. A propósito del monumento que Jacob levantó con ocasión de su pacto con Labán (*Gen.*, 31, 43 ss.), dice que entre el montón de piedras, que es la muchedumbre de fieles, judíos y gentiles, sobresale una piedra: Cristo: "Inter fideles enim tam iudaeos quam gentes, testis est lapis eminens in similitudinem Christi, et acervus lapidum, qui est multitudo credentium" (145). Resalta en este pasaje la unión de los fieles entre sí, que a la vez aparecen subordinados a Cristo y formando con él un todo jerárquico.

El *concierto músico.*—Una alusión a los conocimientos músicos de David suscita al Santo Doctor una imagen de la Iglesia en su armónica unidad, que se le presenta como un concierto de sonidos bien acordados, rico en resonancias y modulaciones de

(142) *Enarr. in psal.*, 79, 9 s., ML. 36, col. 1.024.
(143) *Adv. Haer.*, 4, 4, 1, MG. 7, col. 98 s.
(144) *In lib. Jud.*, 6, 8, col. 388; *Alleg.*, 184, col. 122.
(145) *In Gen.*, 26, 8, col. 266.

místicos encantos: "Diversorum enim sonorum rationabilis moderatusque concentus concordi varietate compactam ordinata ecclesiae insinuat unitatem. Quae variis modis quotidie resonat et suavitate mystica moderatur" (146). En esta imagen se destaca, además de su unión íntima, la variedad de los miembros de la Iglesia y la belleza que a ésta aporta aquella variedad. No se alude expresamente a la unión con Cristo.

El *número ocho.*—Ve en este número el Santo Doctor la suma de siete, que significa la Iglesia, más uno, que es Cristo: "Convenit denique numerus iste et Domino et eius corpori, quasi uni et septem". Lo que se declara con ejemplos: "Inde est, quod octo animae cum Noe introierunt in arcam. Sed in illis septem septiformis ecclesia designatur, in octavo, Noe, Christus, qui est caput ecclesiae, figuratur. Ad hoc etiam pertinet, quod in Michea legitur *septem pastores* et octavus utique Christus cum septiformi corpore suo" (147). Aparece aquí la unidad de la Iglesia dentro de su totalidad, que al mismo tiempo se presenta llena de variedad por las gracias del Espíritu Santo. A tal exégesis nos dan derecho expresiones isidorianas como la siguiente: "Septenario numero sanctae ecclesiae universitas figuratur, dum per speciem ad genus transitur. Unde Iohannes in Apocalypsi septem scribit ecclesiis, dum septem sint solae, quae specialiter nominantur, sed una ecclesia, quae septiformis gratia Spiritus perfecte in toto mundo diffunditur" (148). Sin esto se acentúa también la unión de la Iglesia con Cristo, a quien se propone como su cabeza.

La *granada.*—Conocemos ya esta imagen del Santo Doctor, y por eso ahora no hacemos sino recordarla. La unidad de la fe contiene a los innumerables pueblos de la Iglesia, como la granada bajo una corteza encierra muchos granos (149). "Quae (ecclesia) quasi multa grana uno cortice contegit, dum omnem turbam credentium in fidei unitate concludit" (150). Se señala aquí la unión de los fieles como realizada por la fe.

---

(146) *In Reg.*, 1, 9, 3, col. 399.
(147) *Lib. Num.*,, 9, 49 s., col. 189.
(148) Ibíd., 8, 37 s., col. 186 s.
(149) *In Exod.*, 59, 4, col. 319.
(150) *In Num.*, 16, col. 350.

El *racimo*.—San Isidoro compara a Jesucristo con un racimo, que, triturado por la cruz, derramó el vino de su sangre. Y con esta ocasión pasa a hablar de la Iglesia, a la que parece considerar también, aunque no lo dice expresamente, como un racimo que contiene en sí, como sus granos, a la muchedumbre de los pueblos; que está enrojecido con la sangre de Cristo; que contiene granos diferentes entre sí, según los carismas y dones del Espíritu Santo: "Hic (Christus) est autem botrus, qui, effusus in salutem nostram, vinum sanguinis sui crucis contritione profudit... Hic est botrus, quem malogranatum socia muneris gratia secuta est, nostra scilicet ecclesia mater, habens intra se per granorum numerum multitudinem populorum: per ruborem, sanguinis Christi signaculo coruscantem, habentem etiam intus distincta grana, sicut Apostolus ait: *Divisa carismata, id est dona Spiritus Sancti gratia distributa*" (151). Obsérvese en estas palabras la unión de los fieles de la Iglesia, como los granos en el racimo; su variedad, no sólo por el número, sino también por las diversas gracias; obsérvese también la unión de la Iglesia con Cristo, a quien sigue como emparejada por la gracia; el influjo de la sangre de Cristo en la Iglesia, expresado en el color rojo con que a ésta distingue; y la vivificación del Espíritu Santo, que anima a la Iglesia, diferenciando con la diversa distribución de sus dones y carismas a los fieles.

El *candelabro de los siete brazos*.—Ve en él San Isidoro una figura de Cristo con las siete Iglesias: "Candelabrum videt in figura Christi cum lucernis septem, quae sunt ecclesiae" (152). Recordemos, según lo más arriba visto, que para San Isidoro las siete iglesias son expresión de la Iglesia *una* (153); y esto supuesto, el *candelabro* expresa bien la unión de la Iglesia y su relación íntima con Cristo, por quien está sostenida en todo su ser. Este influjo de Cristo, a una con el Espíritu Santo, lo expresa aún con más vigor San Isidoro en otra ocasión. Dice que el candelabro de los siete brazos representa al Espíritu Santo, que ilustra con su gracia septiforme a la Iglesia, apretada en su unidad de fe: "Candelabrum illud septem ramorum Spi-

(151) Ibíd., 15, 10, col. 347.
(152) *Prooem. in lib. V. et N. Test.*, 77, col. 174.
(153) *Etym.*, 8, 1, 1, col. 295.

ritus Sancti gestabat imaginem, qui septiformi gratia illustrat omnem ecclesiam in unitate fidei consistentem". Como se ve, la figura expresa fuertemente la vivificación de toda la Iglesia por el Espíritu Santo. Esta interpretación del simbolismo del candelabro la pone el Santo Doctor como suya. Y en seguida trae otra que parece atribuir a otros, pero que, por el pasaje poco ha citado, cae muy dentro de la mentalidad isidoriana, como lo indica el mismo hecho de relatarla, y que por lo demás no difiere sustancialmente de la anterior. Dice que, según otros, el candelabro significaba a Cristo, que sostiene a las siete Iglesias, en las que brilla el resplandor del Espíritu Santo: "Alii idem candelabrum Christum intelligunt gestantem septem ecclesias, in quibus septiformis Spiritus Sancti splendor emicat" (154). Esta interpretación supera aún a la primera, por expresar con más vigor y a una la unión de la Iglesia y su apoyo y conservación en Cristo, y su vivificación en todas sus partes por el mismo Espíritu Santo en persona (155); elementos ambos, estos dos últimos que acaso no se nos habían presentado con tanto relieve en ninguna de las imágenes y metáforas consideradas hasta ahora.

*Iglesia-Esposa de Cristo.* — Las relaciones esponsales entre Cristo y la Iglesia prefiguradas en el Antiguo Testamento, sobre todo en el Cantar de los Cantares, han sido manifestadas ya sin velos por San Pablo, que, aun sin llamar expresamente esposo y esposa a Cristo y su Iglesia, propone su mutua unión como espejo en que perennemente se deben mirar en sus relaciones los esposos cristianos: "Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam". (*Eph.*, 5, 25 ss.) Los Santos Padres, por su parte, al tratar de la Iglesia, evocan su título de

---

(154) *In Exod.*, 49, 1, col. 312.

(155) Aún se podrían mencionar otras imágenes, como aquella en que se presenta a la Iglesia como el cielo que en la noche de esta vida refulge con las estrellas de las virtudes de los santos (*De nat. rer.*, lib. 12, col. 981 s.). O como aquella en que, al exponer el sentido alegórico de las estaciones, se dice que la primavera significa la renovación de la fe y de la paz en la Iglesia después de la tribulación, y el repoblarse la Iglesia, como de flores, de muchedumbres de santos (Ibíd., 7, 6, col. 977).

*esposa de Cristo* y se esfuerzan a porfía por explotar el contenido de tan profundo privilegio (156).

San Isidoro no había de ser una excepción. Ve también él en el Cantar de los Cantares, en el esposo y en la esposa, un prenuncio de la unión esponsalicia entre Cristo y la Iglesia (157). Y ante todo, establece que Cristo se llama *esposo*, porque, bajando del Cielo, se unió a la Iglesia en matrimonio: "*Sponsus* (vocatur), quia, decendens e caelo, adhaesit ecclesiae, ut pace novi testamenti essent duo in carne una" (158). Nos explica también, copiando casi a la letra a San Agustín (159), que para esa unión Cristo deja a su Padre y a su madre carnal, la sinagoga (160), y se celebran las bodas entre Él y la Iglesia: "Sponsus, Christus est: cuius nuptiae cum ecclesia celebrantur..." (161). Y para que se vea que todo esto se entiende en sentido propio, insiste en que Cristo es verdadero esposo de la Iglesia: "Vere sponsus ecclesiae est" (162), y le llama así: "Verum ecclesiae sponsum" (163), y precisamente como tal puede acercarse a la Iglesia calzado, lo que no podría si no estuviera en relaciones esponsalicias con ella (164).

¿Cuándo se realiza este matrimonio? Ante todo, se puede considerar, con San Agustín (165) y San Gregorio M. (166), la misma encarnación como una unión matrimonial entre la naturaleza divina y la humana. San Isidoro nos dice que algunas veces en la Sagrada Escritura se entiende por esposo a Cristo y por esposa a la Iglesia, o por esposo al Verbo de Dios y por esposa a la carne tomada por el Verbo: "Aliquando sacra Scriptura per sponsum Christum, per sponsam vero ecclesiam, seu

---

(156) TROMP, ob. c., 24 ss.; *Ecclesia Sponsa Virgo Mater*, en *Gregorianum*, 18 (1937), 3 ss.
(157) *Prooem. in lib. V. et N. Test.*, 38, col. 164.
(158) *Etym.*, 7, 2, 33, col. 266.
(159) *De Gen. c. Man.*, 2, 37, ML. 34, col. 215; *Tract. in Joh.*, 9, 10, ML. 35, col. 1.103.
(160) *In Gen.*, 3, 11, col. 218.
(161) *Alleg.*, 233, col. 172.
(162) *In lib. Jud.*, 9, 5, col. 392.
(163) *Alleg.*, 83, col. 112.
(164) *In Ex.*, 7, 4 s., col. 280 s.; *In lib. Jud.*, 9, 6, col. 392.
(165) *Enarr. in psal.*, 44, 3, ML. 36, col. 495; *Enarr. in ps.*, 18, 2, 6, col. 161.
(166) *Hom. in Evang.*, 2, hom. 38, 3, ML. 76, col. 1.283.

per sponsum Verbum Dei, per sponsam autem assumptam carnem a Verbo, sive electam animam exprimit" (167). Acaso para el Santo Doctor las dos acepciones son equivalentes; pero de hecho aquí aparece una suerte de matrimonio entre las dos naturalezas, divina y humana. Por lo demás, esta idea creemos que ya no interviene claramente en los escritos isidorianos, sino es una vez en que se habla de la carne que Cristo se había desposado: "... quando carnem, quam sibi Christus desponderat, confixit in patibulo crucis" (168).

De otro modo, se alude a una unión matrimonial, como realizada en la misma encarnación, entre el Verbo Encarnado y o bien el género humano (169), o bien la Ig'esia. San Isidoro parece mencionar este matrimonio entre Cristo y la Iglesia, no precisamente el género humano, al decir que ésta se juntó con Dios en el hombre asumido: "In ipso homine suscepto ecclesia Deo copulata est" (170).

Otra modalidad, propuesta, al parecer, por algunos Padres (171), es la de considerar una unión esponsalicia de Cristo con la Ig'esia en el tiempo de su predicación. De esta concepción creemos que no hay vestigios en San Isidoro, como no sea el que dice, a propósito de los judíos, que tuvieron a San Juan Bautista por el Cristo, que no entendían que Cristo era el esposo de la Iglesia (172).

No obstante, hay que pensar que sólo en sentido impropio y por extensión se considera la unión esponsalicia entre Cristo y la Ig'esia como realizada en la encarnación, o también, aunque de ello no encontramos vestigios manifiestos en San Isidoro, en el tiempo de la predicación del Salvador. Pues es indiscutible que aquella unión no se efectúa propiamente sino por la Redención.

Y, efectivamente, los Santos Padres fijan el nacimiento de la Iglesia y, por tanto, su matrimonio con Cristo en la cruz (173).

---

(167) *De var. quaest.*, 8, 12, 25.
(168) *Alleg.*, 35, col. 106.
(169) LEO XIII, Encycl. *Octobri mense*, ASS. 24 (1891), 196 s.; cfr. TROMP, ob. cit., 27 s.
(170) *In Gen.*, 3, 6, col. 217.
(171) TROMP, ob. cit., 32.
(172) *In lib. Jud.*, 9, 5, col. 389.
(173) TROMP, art. cit., en *Gregor.* 13 (1932), 489 ss.

Ante todo, aunque sin aludir a la unión esponsalicia entre Cristo y la Iglesia, San Isidoro establece con San Ambrosio (174), San Agustín (175) y otros Padres que Cristo padeció por la Iglesia. Dice que por la señal de la pasión del Señor se salva de la ruina del mundo (176); que Cristo lava a la Iglesia en aquel vino que es derramado en remisión de los pecados (177); que Cristo es como un racimo que derramó el vino de su sangre, triturado en la cruz, y alargó a la Iglesia el cáliz exprimido de su pasión: "Atque expressum passionis suae calicem ecclesiae propinavit" (178). Y precisamente en un pasaje en que se trata del nacimiento de la Iglesia como esposa de Cristo dice que éste puso al morir su carne en la cruz por la Iglesia: "Christus carnem suam moriendo posuit in patibulo crucis pro Ecclesia" (179).

Ya más en concreto nos dirá que la Iglesia fué formada del costado de Cristo: "Est e latere Christi formata" (180). Por eso, como la mujer hecha del costado de Adán recibió de éste su nombre de *hembra*, por proceder del *hombre*, así la Iglesia, por haber salido del costado de *Cristo*, recibió su nombre de *cristiana*: "*Haec vocabitur virago, quoniam de viro supta est.* Sic et Christus ecclesiae nomen dedit christianum, quae de eius latere sumpta est". De hecho, lo que ocurría en Adán y Eva no era sino figura de lo que había de pasar entre la Iglesia y Cristo. Y el matrimonio de aquéllos, realizado por Dios de un modo tan admirable, era un prenuncio del que de modo semejante se había de celebrar entre Cristo y la Iglesia: "Haec ergo omnia facta sunt, se dice a continuación de las palabras citadas, in figura, quae erant in Ecclesia proditura. *Quamobrem relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una.* Hoc interpretans Apostolus ait: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*" (181).

---

(174) *Expos. in Luc.*, 6, 25, ML. 15, col. 1.675.
(175) *In Joh. Tract.*, 8, 2, 4, ML. 35, col. 1.452. Cfr. TROMP, art. cit., 502.
(176) *Allg.*, 73, col. 111.
(177) *In Gen.*, 31, 25, col. 280.
(178) *In Num.*, 15, 10, col. 347.
(179) Ibíd., 3, 9, col. 217.
(180) *Prooem.*, 55, col. 168.
(181) *In Gen.*, 5, 10, col. 222.

Más en particular describe el Santo Doctor, sin dejar el paralelismo con los primeros padres, cómo nace la Iglesia del costado de Cristo, diciendo que como mientras duerme Adán es hecha de él la mujer, así cuando Cristo padece en la cruz y es alanceado brotan los sacramentos de la sangre, de los que nace la Iglesia: "Dormit Adam, dice con palabras casi enteramente de San Agustín (182), et fit illi mulier de latere. Patitur Christus in cruce, pungitur latus lancea, et profluunt sacramenta sanguinis, ex quibus formetur ecclesia" (183). Con expresión paralela se escribe en otro lugar que la Iglesia fué hecha por el misterio del baño que brotó del costado de Cristo en la cruz, así como Eva fué hecha de una costilla de Adán, que dormía: "Eva designat Ecclesiam factam per mysterium lavacri quae de latere in cruce morientis Christi profluxit: sicut Eva de costa hominis dormientis" (184). En este pasaje referimos el pronombre *quae*, aunque ello parezca ser contra la gramática, al *mysterium lavacri*, y no á *Ecclesia*, fundándonos en el verbo *profluxit* y en el paralelismo con el texto anterior, en el que lo que propiamente brota—y nótese que se emplea el verbo *profluunt*—es los *sacramenta sanguinis*. Con esto queremos indicar que en la mente de San Isidoro, directa e inmediatamente, salen del costado de Cristo los sacramentos, y mediatamente, o sea por la acción ya de éstos, nace la Iglesia. Así mencionará el Santo Doctor el "lavacrum ex latere Christi fluens" (185), y otra vez nos dirá que "baptismus enim aqua est, quae tempore passionis de latere Christi profuxit" (186). Que por otra parte en el bautismo, según San Isidoro, se realice el matrimonio entre Cristo y la Iglesia lo comprobaremos después; y en general que por medio de los sacramentos del costado se forma la Iglesia se afirma expresamente en uno de los pasajes poco ha citados. San Agustín dirá que del costado del Crucificado emanaron los sacramentos con que los fieles se santifican. Precisamente las expresiones *profluxisse sacramenta* y *quibus formatur Ecclesia* son original-

(182) *In Joh.*, 9, 10, ML. 35, col. 1.463.
(183) Ibíd., n. 8.
(184) *All g.*, 4, col. 99.
(185) *In Reg.*, 2, 4, 3, col. 413.
(186) *De eccl. off.*, 2, 25, 3, col. 821.

mente suyas, por lo menos con relación a San Isidoro (187). Todo esto se puede compendiar en una fórmula, diciendo que en la mente del Hispalense brotó del costado de Cristo la redención objetiva; lo que se encierra en aquella frase; "...qui (miles) corpus Christi in quo erat Deus ligno affixum lancea perfodit, ex quo corpore continuo sanguis et aqua in sacramentum redemptionis mostrae profluxit" (188), suponiéndose que la redención subjetiva, o sea la aplicación de la objetiva, se hará oportunamente, cuando se reciban aquellos sacramentos.

En esta hipótesis se concilia perfectamente la idea patrística e isidoriana de que la Iglesia nació del costado de Cristo, con la afirmación de que la Iglesia comenzó con la venida del Espíritu Santo por Pentecostés: "Inchoavit autem Ecclesia a loco, ubi venit de caelo Spiritus Sanctus et implevit uno loco sedentes" (189), con expresión casi a la letra de San Agustín (190). Y se completa con la observación de que la Iglesia de los gentiles, que mereció recibir la salud antes que la sinagoga, creyó después de la ascensión: "Quae (ecc'esia gentium) dum post praedicationem et post passionem et post ascensionem Christi credidit, quasi a tergo Dominum tetigit, et ante accipere salutem quam synagoga meruit" (191). Aunque la construcción gramatical permite una interpretación distributiva, como si aquella Iglesia en parte hubiera creído después de la predicación, históricamente resultaría ella disonante.

Visto, pues, ya que la Iglesia se desposa con Cristo en la cruz, observamos que San Isidoro presenta a esta esposa como tomada de entre los gentiles, dejando a los suyos. Como Jacob, abandonando su casa y su patria, se fué lejos a buscarse una esposa, así Cristo dejó a sus parientes según la carne; esto es, al pueblo de Israel, y se fué a tierra de gentiles, de donde tomó a la Iglesia: "... Non aliter Christus, relictis parentibus secundum carnem, id est, populo Israel, et patria, id est, Jeroso'yma et omnibus regionibus Judae, abiit in gentes, accipiens sibi inde

(187) TROMP, art. cit., en *Gregor.* 13 (1932), 524.
(188) *De var. quaest.*, 8, 5, 23.
(189) *Etym.*, 8, 1, 4, col. 295.
(190) *In epist. Joh.*, 2 tract. 2 ML. 35, col. 1.991.
(191) *Alleg.*, 160, col. 119.

ecclesiam..." (192). Y subraya el Santo Doctor que esta esposa estuvo antes desposada con el diablo: "Urias Hethaeus typum habuit diaboli, cuius coniugio prius erat copulata ecclesia, quam Christus concupivit..." (193).

En esta hipótesis no extrañará que San Isidoro, siguiendo a otros Santos Padres, vea una imagen de la Iglesia en mujeres, unas castas, otras pecadoras, otras provenientes de la gentilidad, que aparecen en la Sagrada Escritura. Así se le representa la mujer adúltera, que los judíos llevan a Cristo para pedirle su fallo, como la Iglesia de los gentiles, que antes, de espaldas a Dios, había estado en fornicación con los ídolos: "... Ecclesia ex gentibus, quae prius relicto Deo, in idolis fuerat fornicata. hanc volebat synagoga zelans interfici..." (194). Nótese de paso en estos celos de la sinagoga el abandono por parte de Cristo en que ésta aparece, ya indicado en uno de los últimos textos copiados. De igual modo, como Teodoreto (195), ha visto el Santo Doctor también en Raab una figura de la Iglesia, reunida de gentes extrañas y que había vivido en deseos carnales y en fornicación con los ídolos (196). Como San Hipólito (197), compara a la Iglesia con Tamar, que "fit de synagoga ecclesia" (198). Para él, como para San Crisóstomo (199), Ruth, que, siendo extranjera, se desposa con un israelita, es imagen de la Iglesia, que de la gentileza viene a Cristo (200). También en la Etiopisa, esposa de Moisés, ve, con San Ireneo (201), una figura de la Iglesia, que de la gentileza viene a juntarse con el Salvador (202). Como, con San Cirilo Alejandrino (203), la ve también en Rebeca, que fué a Isaac, como la Iglesia fué a Cristo (204).

Antes de pasar adelante, ocurre preguntar por la posición

---

(192) *In Gen.*, 23, 15, col. 257.
(193) *Alleg.*, 90, col. 112.
(194) *Ibid.*, 236, col. 128.
(195) *Quaest. in Josue*, interr. 2, MG. 80, col. 462.
(196) *In Josue*, 2, 2, col. 371.
(197) *Fr. in Gen.*, 11-13; ed. ACHELIS CB., págs. 95-97.
(198) *In Gen.*, 29, 15, col. 270.
(199) *In Mat.*, hom., 3, 4, MG. 57, col. 35 s.
(200) *Alleg.*, 82, col. 112.
(201) *Adv. Haer.*, 4, 20, 12, MG. 7, col. 1.042.
(202) *Alleg.*, 62, col. 109.
(203) *Glaph. in Gen.*, 4, 2, MG. 69, col. 184.
(204) *In Gen.*, 19, 3 s., col. 252.

en que aparece la sinagoga, ya que las relaciones matrimoniales de Cristo se presentan con respecto a la Iglesia de los gentiles. Hemos oído hace poco a San Isidoro llamar a los hijos de Israel parientes carnales de Cristo, y antes nos había presentado, con San Agustín, a la sinagoga como madre de Cristo según la carne. En consecuencia, en unas palabras que suenan como un eco de otras de San Pedro Crisólogo (205), considera a la sinagoga como suegra de la Iglesia: "Divisus est enim filius adversus patrem suum, id est, populus ex gentibus veniene adversus diabolum, cum quo antea fuerat sociatus. Divisa est et filia adverus matrem suam, id est plebs ex judaeis credens adversus impiam synagogam. Divisa est et nurus adversus socrum suam, ecclesia videlicet ex gentibus adversus matrem sponsi sui synagogam, de qua secundum carnem Christus fuerat procreatus" (206).

Además de estas relaciones de parentesco de la sinagoga con Cristo y la Iglesia, San Isidoro la hace intervenir en las relaciones matrimoniales de Cristo. Por de pronto atribuye a la antigua ley el papel de preparar a Cristo una esposa en la Iglesia: "Puer Abraham imaginem priscae legis designat, per quem prophetice Domino nostro Jesu Christo Ecclesia sponsa praeparata est" (207). Más: se considera que la Iglesia estuvo antes desposada con la antigua ley, lo que parece se indica en estas palabras: "Senior autem iste servus imaginem habuit legis, per quam sponsa Christi ecclesia despondebatur" (208). Y aunque no fuera tal el sentido de este pasaje, hay otro que parece inspirado en San Hilario (209), donde San Isidoro, como San Basilio (210) y San Ambrosio (211), presenta a la Iglesia como viuda de la ley con quien estuviera desposada, que contrae matrimonio con Cristo: "Illam scilicet viduam, quam Apostolus ait, mortuo viro, quibus velit nuptiis liberam esse; quia, desinente lege, cui finis est Christus, ad gratiae libertatem transitum faciens ecclesia, Christo, quasi vidua legis, nupsit" (212).

---

(205) *Serm.*, 165, ML. 52, col. 632.
(206) *Alleg.*, 211, col. 125.
(207) Ibid., 24, col. 104.
(208) *In Gen.*, 19, 3, col. 252.
(209) *In psal.*, 77, 7, ML. 9, col. 446.
(210) *In Isai.*, 1, 42, MG. 30, col. 200.
(211) *In Luc.*, 3, 38, ML. 15, col. 1.605.
(212) *In Reg.*, 3, 8, 3, col 418.

En cuanto a la sinagoga, se dice, por una parte, que Cristo se había unido a ella antes de tomar a la Iglesia: "Cur autem Jacob pro Rachel servivit, et supponitur ei Lia maior nisi quia Dominus, ut ecclesiam assumeret, prius sibi synagogam coniunxit?" (213). También San Ireneo considera al Antiguo y al Nuevo Testamento como dos esposas distintas de Cristo (214). Por otra parte, supone el Hispalense que Cristo sólo después de haber triunfado entre los gentiles contraería matrimonio con la sinagoga: "... significabat, quod Christus non prius synagogam connubio sponderet, nisi antea gloriosus in gentibus fieret. Prius enim in nationibus resecavit carnis pollutionem, et postea copulatus est synagogae. Postquam enim, sicut scriptum est, introierit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus fiet" (215). Al mismo tiempo se dice que Cristo se tomó dos esposas: la plebe de la circuncisión y la de los gentiles: "Labam legis et diaboli habuit typum, ex cuius corpore assumpsit sibi Christus duas coniuges, plebis scilicet circumcisionis et gentium" (216). Por otro lado, se afirma que Cristo tuvo de su esposa, la Iglesia de los gentiles, dos hijos, judíos y gentiles: "Accepit ergo ex gentibus uxorem, id est, ecclesiam, ex qua genuit duos filios, id est, duos populos ex judaeis et gentibus congregatos" (217).

¿Cómo interpretar todas estas expresiones al parecer contradictorias? No nos vamos a detener en demostrar que todas ellas se pueden conciliar sin tal contradicción. Se trata de una misma y sola realidad que presenta distintos aspectos y facetas, según el ángulo desde donde se la mire. Recuérdense las observaciones que al principio hicimos sobre la *Iglesia de los gentiles*. De hecho, por la elección primitiva del pueblo judío como pueblo de Dios, puede bien decirse que la sinagoga fué anticipadamente esposa de Cristo. Pero al venir el Salvador, los judíos, como tales, le rechazaron, y el Evangelio hubo de predicarse sobre todo entre los gentiles, de los que principalmente se formaron las primeras comunidades cristianas; y en esta hipótesis puede llamar-

(213) *In Gen.*, 25, 32, col. 264.
(214) *Adv. Haer.*, 4, 31, 2, MG. 7, col. 1.067-70.
(215) *In Reg.*, 1, 11, 2 s., col. 400.
(216) *Allg.*, 27, col. 105.
(217) *In Gen.*, 30, 21, col. 274.

se a la Iglesia de los gentiles esposa de Cristo por antonomasia. Pero al mismo tiempo se espera para después la conversión de los judíos, y por eso se entiende el que se diga que Cristo tomará por esposa a la sinagoga. Sin embargo, ya desde el comienzo, a una con los gentiles, hubo conversiones también entre los judíos; lo que justifica el considerar, por una distinción de pueblos, a los convertidos, judíos y gentiles, como dos esposas distintas de Cristo. Por otra parte, en este supuesto de que en la Iglesia, aunque ella se llame antonomásticamente de los gentiles, hay también judíos, pueden mirarse ambos pueblos como dos hijos de una misma madre. Y así queda que no hay sino una esposa de Cristo, una Iglesia integrada por judíos y gentiles.

También sobre la índole de la unión matrimonial entre Cristo y la Iglesia nos proporciona San Isidoro algunos detalles. Ante todo, subraya, siguiendo a San Pablo (*Eph.*, 5, 32), su carácter misterioso, llamándola *sacramento del gran matrimonio*: "magni coniugii sacramentum", y notando que la Iglesia es esposa de Cristo en oculto: "est... in occulto uxor" (218). Pero ella tiene, contra los que digan que no es de Cristo, los documentos certísimos de su vocación, justificación y glorificación. Si los judíos la acusan de ser adúltera de la ley, ella muestra como prendas de su matrimonio con Cristo: la vara, como señal de la pasión; el collar de la ley legítima, y el anillo, signo de la inmortalidad (219).

Otro aspecto que acentúa el Santo Doctor es el de la virginidad de la esposa. A pesar de que nos ha dicho que Cristo encontró a la Iglesia hundida en los vicios de la idolatría, subraya que contrae matrimonio con una virgen inmaculada: "Meretrix autem haeresis est, quae multorum errori vel libidini patet; tales non copulantur Christo, nisi sola ecclesia virgo, quae non habet maculam aut rugam..." (220). Y éste de la virginidad de la Iglesia es un motivo de gloria para los que guardan la virginidad de su carne: "Nam cum et ipsa universa ecclesia virgo sit, desponsata uni viro; ...quanto digniora honore sunt membra eius, quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit

(218) *In Gen.*, 16, 3, col. 247.
(219) Ibíd., 29, ns. 17, 19, col. 270.
(220) *In Lev.*, 12, 7, col. 331.

in fine?" (221). No subraya San Isidoro el contraste entre lo que antes anotó de la corrupción de la Iglesia, cuando aún estaba entre los gentiles, con la virginidad actual. Para él, por lo demás, la razón de por qué la Iglesia es llamada virgen frecuentemente en la Sagrada Escritura es su fe incorrupta: "Frequenter enim divina lectio sanctam ecclesiam ob hoc, quod incorrupta est fide, virginem appellat" (222).

Apunta el Santo Doctor otro carácter de este matrimonio en su perpetuidad: "... Eamque (ecclesiam) sibi perpetuo connubio copulavit" (223). Y se complace también en llamar la atención sobre la compenetración y felicidad de estos dos esposos. La Iglesia será la gloria y honra de su esposo: "In gloriam quippe Christi recte vivit ecclesia, ut pulchritudo eius honor sit viro eius" (224). En adelante no tendrá más afán que agradar a Cristo: "Ecclesia... fructus sui operis fideique odorem ad laudem Dei et Christi gloriam refert" (225). Y así vivirán juntos en comunión de gloria. eternidad y reinado (226).

Ni se olvida San Isidoro de aludir repetidas veces a la íntima relación que liga al matrimonio instituído por Dios para los hombres con el de Cristo y la Iglesia. Establece ya un paralelismo entre la aparición de los primeros padres y la de éstos (227), y descubre en el matrimonio que Dios en aquéllos instituye un misterio que ha de tener su cumplimiento exacto en Cristo y la Iglesia: "Inchoata est enim (praenunciatio de Christo) ab Adam, ubi dictum est: *Erunt duo in carne una.* Sacramentum illud magnum in Christo et in ecclesia, et completum est sexta aetate..." (228). Hay, pues, entre el matrimonio de Adán y el de Cristo una relación de figura y figurado; como si el último fuera el matrimonio por excelencia, el esbozado en el del primer hombre y el prototipo y guión, o mejor, el fundamento ontológico, del que en adelante se habría de celebrar entre

(221) *De eccl., off.* 2, 18, 2, col. 804.
(222) *De var. quaest.*, 8, 13, 25.
(223) *In Reg.*, 2, 2, 7, col. 412.
(224) *In Gen.*, 16, 2, col. 247.
(225) *Alleg.*, 238, col. 128.
(226) *In Gen.*, 19, 7, col. 253.
(227) *Ibíd.*, 2, 9, col. 214.
(228) *Ibíd.*, 18, 4, col. 250.

los cristianos, como si éste no fuera sino una suerte de copia analógica de aquél, aunque con caracteres reales.

De hecho, la unidad del matrimonio cristiano se funda a la vez, según el Santo Doctor, en la institución del matrimonio en el primer hombre y en el sacramento de Cristo: "Quod autem non unus et multae, sed unus et una compulantur, ipsa prima divinitus facta coniunctio in exemplum est... Item secundum spirituales nuptias, sicut unus Christus et una ecclesia, sic unus vir et una uxor, tam secundum generis documentum, quam secundum Christi sacramentum" (229). Dígase otro tanto de la indisolubilidad, que San Isidoro parece fundar en la unión indivisible de Cristo y la Iglesia: "Sacramentum autem ideo inter coniugatos dictum est, quia sicut non potest ecclesia dividi a Christo, ita et uxor a viro. Quod ergo in Christo et in ecclesia hoc in sigulis quibusque viris atque uxoribus coniunctionis inseparabile sacramentum est" (230). Nótese la observación, de que precisamente del sacramento de Cristo y la Iglesia le viene al matrimonio cristiano su denominación de sacramento y su carácter de inseparabilidad. Si, pues, la unión conyugal cristiana está ideada conforme a la de Cristo, es natural que aquélla sea como una imagen y reproducción significativa de ésta: "Aliquando (S. Scriptura) per coniugia sanctorum Christi et ecclesiae unitatem designat..." (231). Dígase lo mismo en general de la condición moral del matrimonio cristiano, que se ha de mirar como en un espejo en el de Cristo. El esposo debe ser un modelo de continencia para su esposa, y en general en toda clase de buenas obras ha de precederle con su ejemplo; porque él es la cabeza, a quien aquélla ha de seguir como el cuerpo a su cabeza, lo mismo que Cristo a la Iglesia: "... quia caput est, ut illa imitetur virum et sequatur vere, ut corpus caput suum, sicut ecclesia sequitur Christum" (232).

¿Cómo se realiza el matrimonio entre Cristo y la Iglesia? Desde luego asienta el Santo Doctor una intervención especial de la gracia, para librar a la Iglesia de su unión con el diablo; pues supone que todos estábamos en horrendo consorcio con éste:

(229) *De eccl., off.* 2, 20, 3, col. 810.
(230) Ibíd., n. 11, col. 812.
(231) *De var. quaest.*, 8, 9, 24.
(232) *De eccl. offi.*, íbid., n. 13, col. 813.

"Huius erant pessimo coniugio deligati omnes, quod gratia Dei liberat, ut ecclesia sine macula et ruga Salvatori proprio copuletur" (233). Esta unión no podía verificarse sin el perdón de los pecados; por eso se indica que Cristo salva a la Iglesia de los gentiles, a quien la celosa sinagoga deseaba la muerte, por aquel perdón: "... eam salvat per remissionem delicti..." (234). Ella se realiza en el bautismo. Efectivamente, la Iglesia encontró a Cristo junto al río del baño saludable (235); Cristo la deseó para sí, mientras se lavaba de sus pecados y se purificaba en las ondas del baño (236); y la boda se realiza en el bautismo: "Sponsus, Christus est: cuius nuptiae cum ecclesia celebrantur, in cuius coniunctione aqua in vinum mutatur, quia credentes per lavacri gratiam transeunt ad passionis coronam" (237). En estas palabras, que se refieren a la celebración de las bodas, manifiestamente se alude al bautismo como centro de la ceremonia.

Verificado el matrimonio, esposo y esposa quedan unidos por la fe; tanto, que a su unión se le llama matrimonio de fe: "Provocat enim propheta plebem gentium oblivisci populum suum... et Christo fidei coniugio copu'ari" (238). Aunque aquí ninguna alusión expresa se haga a la caridad, podemos justamente suponer que ella se sobrentiende, ya que se trata de un matrimonio entre santo y santa, y por otra parte hemos visto que San Isidoro con tanta insistencia la exigía en la construcción del templo, del tabernáculo y del altar, figuras de la misma Iglesia. Y así nos pinta el Santo Doctor a las gentes creyentes, cómo, encendidas por el amor de la hermosura de Cristo, corren desaladas a contemplarle de cerca como a su verdadero esposo y abrazarse con él en un ósculo de caridad (239). Por el bautismo, pues, se efectúa entre Cristo y la Iglesia la unión matrimonial, que se perpetúa, como en su vínculo, en la fe y la caridad.

No dice expresamente San Isidoro que la Iglesia sea hecha esposa de Cristo por el Espíritu Santo; pero lo consigna sufi-

(233) *In Reg.*, 2, 2, 4, col. 411.
(234) *Alleg.*, 236, col. 128.
(235) Ibíd., 58, col. 109.
(236) Ibíd., 90, col. 112.
(237) Ibid., 233, col. 127.
(238) *De f. cath.*, 2, 1, 4, col. 500.
(239) *In Gen.*, 31, 54, col. 284.

cientemente. Pues, por una parte, le hemos oído que Cristo la salvó de los gentiles—lo que equivale en la mente del Hispalense, según el conjunto de los pasajes suyos aducidos, a afirmar que la hizo su esposa—por el perdón de los pecados. Y por otra, atribuye este perdón al Espíritu Santo, sin cuya intervención no hay remisión: "... peccata quibus vult, dimittit. Nam peccata sine Spiritu S. non donantur" (240). Asimismo nos ha dicho que la unión matrimonial entre Cristo y la Iglesia se verifica en el bautismo. Ahora bien, según él, el Espíritu Santo es en el bautismo el agua invisible que limpia el alma: "Aqua enim sacramenti visibilis est; aqua Spiritus invisibilis est. Ista abluit corpus et significat quod fit in anima; per illum autem Spiritum S., ipsa anima mundatur et saginatur" (241). La consecuencia es manifiesta. Si Cristo toma a la Iglesia como esposa por el perdón de los pecados y éste es obra exclusiva del Espíritu Santo, el Espíritu Santo será quien hace a la Iglesia ser esposa de Cristo. Y para'elamente, si este matrimonio se realiza por el bautismo, y en éste quien obra es también el Espíritu Santo, éste será quien efectúa aquella unión matrimonial entre Cristo y la Iglesia.

Estas son las ideas que sobre la metáfora *esposa de Cristo* nos proporciona San Isidoro. Entre los hombres no se concibe unión moral más íntima que la que enlaza a los esposos. Y tal unión se dice mediar entre Cristo y la Iglesia, con la particularidad de que en este caso la esposa tiene su origen en la entraña del mismo esposo. Además este matrimonio se propone como el matrimonio ideal, al que toda unión conyugal humana está misteriosamente referida. Sólo estos detalles insinúan algo de esa compenetración entre Cristo y la Iglesia, que con tal imagen se ha querido significar. Querer introducirse más adentro es pretender descorrer el velo de un misterio. Contentémonos con la fórmula de San Isidoro, de que se trata de un matrimonio de fe en abrazo de caridad.

La unión conyugal lleva consigo la idea de maternidad, como una consecuencia natural. El fenómeno se produce en el matri-

---

(240) *Etym.*, 7, 3, 17, col. 269.
(241) Ibíd., 7, 3, 28, col. 270.

monio de que aquí se habla, y San Isidoro la subraya con amor. Siendo Cristo el esposo, los hijos habrán de ser distintos de él. Sin embargo, ante todo se nos presenta a Cristo como hijo de la Iglesia. No sólo se dice que de la plebe de las almas santas ha nacido Él (242), sino que expresamente se llama a la Iglesia verdadera madre de Cristo. En el famoso juicio de Salomón, entre las dos madres que reclamaban a un mismo hijo, ve el Santo Doctor una figura de lo que pasó con el Salvador; la mala mujer representaba a la sinagoga o a los herejes, que ambicionaban, no para preocuparse de él, sino para matarle, al hijo de la verdadera madre, la Iglesia: "verae matris, hoc est, ecclesiae filium appetebat" (243). También San Juan Crisóstomo, aunque en otro sentido, observará que Cristo nace de la Iglesia (244). Ni sólo madre del Salvador; San Isidoro considera además a la Iglesia como su hermana, si bien por parte de padre, no por parte de madre, ya que se trata de un parentesco espiritual, o sea por gracia, y ésta no procede de la sinagoga, madre carnal de Cristo, sino de Dios (245).

Pero, sobre todo, se presenta a la Iglesia como madre respecto de los fieles. El Santo Doctor se complace, con los Santos Padres en general (246), en llamarla con tan dulce nombre (247) y con el de hijos de la Iglesia a los fieles (248). Es madre "celestial" (249). Es madre "piadosa" (250). Y para que no se crea que tales apelativos son puras metáforas honoríficas, a la idea de madre se junta la de fecundidad. Se la califica con San Agustín (251) de "fecunda en prole" (252). Y se anota que precisamente por ser tal, la Sagrada Escritura la llama "madre de hijos" (253). Por eso se la compara con Raquel, primero estéril y luego fecunda, por haber sido la Iglesia estéril, mientras la

(242) *In Gen.*, 18, 4, col. 250.
(243) *In Reg.*, 3, 4, 1, col. 417.
(244) *In Col.*, 4 hom., 12, 6, MG. 62, col. 389.
(245) *In Gen.*, 16, 7, col. 247.
(246) TROMP: Ob. c., 36 ss.
(247) *In lib. num.* 2, 5, col. 180; *Sent.*, 3, 27, 3 col. 701.
(248) *In Gen.*, 28, 5, col. 267; *De var. quaest.*, 8, 14, 26.
(249) *In Lev.*, 12, 6, col. 330.
(250) *In Reg.*, 1, 1, 7, col. 393.
(251) *De civ. D.*, 17, 4, 4, ML. 41, col. 528.
(252) Ibíd.
(253) *De var. quaest.*, 8, 13, 25.

sinagoga engendraba al pueblo (254); y como lo había hecho San Agustín (255), San Isidoro la compara también con Ana, madre de Samuel, ya que "quae prius in gentibus erat sterilis, nunc largiter pollet per universam terram pro'e numerosae fecunditatis" (256), y así "in Dei laude laetatur" (257).

En cuanto a los hijos de la Iglesia, nos dirá el Santo Doctor que ella engendró a los gentiles, sedientos de la vida eterna (258), o nos dirá que Cristo tuvo de su esposa dos hijos, esto es, dos pueblos, a saber: judíos y gentiles (259); o nos declarará, con frase más general y más gráfica, que todos hemos nacido de la misma fuente de regeneración, como de un so'o seno, el de la madre Iglesia: "omnes ex uno fonte regenerationis, velut ex uno utero matris ecclesiae, in novam plebem per Christum renascuntur. Quae generatio spiritualis, quae per adoptionis gratiam, de filiis irae Dei filios efficit, a nullo alio exordium habere potest, nisi a Christo Domino..." (260). Nótese en estas palabras que al engendrarnos la Iglesia nos hace hijos adoptivos de Dios, y que esa generación se realiza por el bautismo, como otros Santos Padres también lo han considerado (261). Idea ésta que poco antes expresa San Isidoro, cuando en un para'elo bellísimo entre la generación con que nacemos de Adán y Eva y entre la espiritual con que provenimos de Cristo y la Iglesia, nos dice: "in ista, quae per Christum de baptismo exordium sumit, omnes qui regenerantur, absque omni delicto tam originali quam etiam actuali renascuntur, ad exemplum videlicet Redemptoris nostri qui solus inter homines verus homo sine peccato conceptus est..." (262).

Dice San Agustín que "el hijo de Santa María, el esposo de la Iglesia santa, a la que nos dió semejante a su madre, no sólo nos la hizo madre, sino también nos la conserva virgen..., pues

---

(254) *In Gen.*, 25, 31, col. 264.
(255) *De civ. D.*, 17, 4, 1, ML. 41, col. 527.
(256) *Alleg.*, 84, col. 112.
(257) *In Reg.*, 1, 1, 4, col. 392.
(258) *In Gen.*, 2, 9, col. 214.
(259) Ibíd., 30. 21, col. 274.
(260) *De var, quaest.*, 52, 7-8, 158.
(261) TROMP: Ob. c., 38.
(262) Ibíd., 52, 1, 156.

la Iglesia, como María, tiene perpetua integridad, a la vez que posee fecundidad inmaculada" (263). Los Padres se han complacido en contemplar en la Iglesia juntos títulos tan gloriosos como los de madre y virgen (264). San Isidoro, por su parte, nos da la explicación de la unión de estos privilegios, al parecer contrarios, de la Iglesia, destacando en un paralelismo entre la Iglesia y la Santísima Virgen que María era figura de la Iglesia, ya que ésta, desposada con Cristo, nos concibe siendo virgen y siendo virgen nos da a luz: "Maria autem ecclesiam significat, quae cum sit desponsata Christo, virgo nos de Spiritu Sancto concepit, virgo etiam parit" (265). Por tanto, lo que ya se insinuaba al decírsenos que nuestro nacimiento de la Iglesia se hace por el bautismo, ahora se revela claramente, a saber: que ello es obra del Espíritu Santo, como lo fué la generación de Cristo. Así se explica que nuestro nacimiento espiritual sea sin pecado, como el de nuestro Salvador, y el que la Iglesia permanezca virgen a pesar de su parto, y el que en esta generación no importe el sexo: "... generatio quae per adoptionis gratia fit, non carnalis, quae per utrumque sexum est, sed spiritualis est, in qua utrorumque sexuum nulla est discretio" (266).

Destacan los Padres que en la cruz es donde nace la piadosa Madre de los fieles (267). Esto es también lo que parece indicar San Isidoro, al escribir: "Thamar ecclesiae imaginem gestat, quae a Christo per annulum fidei, et virgam crucis conceptionem sanctae meruit ubertatis" (268). Esto significa, sin duda, que la concepción espiritual de la Iglesia se origina en la cruz.

Y explotando el profundo sentido de la maternidad de la Virgen, parece indicar el Santo Doctor que la Iglesia nos alimenta y cría con su propia leche, que son sus tiernas correcciones, si es que así se pueden interpretar estas palabras suyas: "Proinde peccans graviter non est coquendus in lacte matris suae, id est, non est, purgandus mediocribus tenerrimisque ecclesiae discipli-

---

(263) *Serm.*, 195, 2, ML. 38, col. 1.018.
(264) TROMP: Ob. c., 39 s.
(265) *Alleg.*, 139, col. 117. Cfr. S. AMBR., *In Luc.*, 3, 38, ML. 15, col. 1.605.
(266) *De var. quaest.*, 52, ns. 1, 6, 7, págs. 157 s.
(267) TROMP: *De Nativitate Ecclesiae*, en *Greg.*, 13 (1932), 506.
(268) *Alleg.*, 49, col. 107.

nis..." (269). Para San Juan Crisóstomo, la Iglesia es la que nos engendra y alimenta (270), y para San Cesáreo Arel. la que alimenta al Cuerpo Místico (271).

A propósito de este título de madre nos interesa llamar la atención, sobre todo, acerca de la señalada intervención del Espíritu Santo, para que se vea qué íntimamente ligada va la imagen de *esposa de Cristo* a la presencia de esta Divina Persona.

*Iglesia-Cuerpo de Cristo.*—Es sabido que esta imagen es la que ha prevalecido como expresión técnica para designar la doctrina de que tratamos de la unión entre Cristo y la Iglesia. Hemos anotado más arriba la conocida predilección que por ella manifestó ya San Pablo, a quien por ello podría dársele el título de inventor. Pues bien, el mismo Apóstol es quien ha declarado la relación de identidad que entre la metáfora *cuerpo de Cristo* y demás imágenes empleadas en esta materia existe, al pasar como inconscientemente de una a otra. De la imagen de *planta* pasa a la de *templo* (*Eph.*, 3, 8; *Col.*, 2, 7); como también salta a ésta de la de *cuerpo*: "...ut duos condat in semetipso in unum novum hominem... et reconciliet ambos in uno corpore... estis cives... superaedificati super fundamentum Apostolorum... ipso... lapide Christo Iesu: in quo omnis aedificatio constructa crescit in templus sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini..." (*Eph.*, 2, 13-22). San Agustín sigue su ejemplo, y por su parte escribe: "Cum autem corpus Christi est et templum et domus et civitas; et ille qui caput corporis est, et habitator domus est et sanctificator templi est et rex civitatis est: quomodo Ecclesia omnia illa, sic Christus omnia ista" (272); donde, como se ve, se identifican con relación a la Iglesia *cuerpo, templo, casa* y *ciudad*. Y aún resulta más fácil y natural el tránsito de la imagen de *esposa* a la de *cuerpo*, y viceversa, como lo hace San Pablo: "quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae..." (*Eph.*, 5, 23). Ello está en consonancia exacta con

(269) *In Deuter*, 8, 1, col. 362.
(270) *Catech. ad illum.* 1, 1, MG. 49, col. 224.
(271) *Serm.*, 121, 5, ML. 39, col. 1.989.
(272) *Enarr. in psal.*, 131, 5, ML. 37, col. 1.717. S. Cir. Alej. junta las tres imágenes de *cuerpo, viña* y *templo*, y las explica una por las otras (*In Joh.*, 10, 2, MG. 74, col. 333, 341).

la concepción bíblica, de que marido y mujer son ya como una sola cosa: "Itaque iam non sunt duo, sed una caro" (*Mat.*, 19, 6). Marido y mujer se hacen un solo cuerpo, cuya cabeza es el primero: "caput autem mulieris vir" (1 *Cor.*, 11, 13) (273). Así, pues, Cristo y la Iglesia, esposo y esposa, son un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo. Conforme a esta concepción escribe San Agustín: "Totus Christus caput et corpus est; caput Unigenitus Dei Filius, et corpus eius Ecclesia; sponsus et sponsa, duo in carne una" (274).

Eco de esta concepción, San Isidoro pasa de la imagen de *pan* a la de *cuerpo*, naturalmente: "in uno pane Christi corporis redigendi" (275). Y, sobre todo, une, con la misma decisión que San Pablo y San Agustín, las nociones de *esposa* y *cuerpo*: "praecedere debet vir in omnibus bonis factis uxorem suam; quia caput est, ut illa imitetur virum, et sequatur vere, ut corpus caput suum, sicut ecclesia sequitur Christum" (276). Y aún con más nitidez expresa lo mismo en otro pasaje: "In una enim persona duplici vocabulo nominata caput, id est, sponsum, et ecclesiam, id est, sponsam manifestavit" (277).

De todo esto podemos sacar una conclusión práctica, de gran aplicación para cuanto vamos a decir. Que si para San Isidoro, como para el Apóstol y para San Agustín, las metáforas con que se expresan las relaciones entre Cristo y la Iglesia son equivalentes y significan una misma realidad, todo lo que el Santo Doctor nos ha dicho acerca de las demás imágenes es aplicable y tiene cabida amplia en la metáfora de *cuerpo*, aunque ello no se indique explícitamente. Nosotros, sin embargo, conforme al método que nos hemos impuesto, prescindiremos de las demás imágenes y de lo que en ellas hemos descubierto sobre las relaciones entre Cristo y la Iglesia, y nos atendremos a lo que se dice directamente sobre ellas en la metáfora de *cuerpo*, a no ser que a veces un paralelismo que se imponga de por sí nos permita salirnos de esta norma de conducta.

---

(273) F. JÜRGENSMEIR: *Der mystische Leib Christi*, ed. 5, p. 26. Paderborn, 1935.
(274) *De unit. Eccles.*, 4, ML. 43, col. 395.
(275) *In Gen.*, 14. 10, col. 244.
(276) *De eccl. off.*, 2, 20, 13, col. 813.
(277) *Sent.*, 1, 19, 2, col. 581.

Se admite generalmente que Guillermo de Auxerre fué el primero que distinguió entre cuerpo *natural* de Cristo y cuerpo *místico* de Cristo (278), aunque ciertamente empleó ya esta fórmula en el siglo IX Ratramno de Corbie (279), y aún antes, en el año 831, Pasc. Radberto (280), si bien acaso la usó ya, aplicada a la Iglesia, Teodereto (281). San Isidoro ninguna locución trae que se acerque a tal fórmula, como no sean las ordinarias, con que se califica a la unión de Cristo con la Iglesia de "sacramentum" (282), y, acaso también en este sentido, de "mysterium" (283).

Superfluo parece, después de los textos ya traídos, afirmar que San Isidoro llama a la Iglesia *Cuerpo de Cristo*: "in corpore suo quod est ecclesia" (284), y que a Cristo le presenta como *Cabeza de la Iglesia*: "Christus caput est ecclesiae" (285). Lo que nos interesa es averiguar, en cuanto ello sea posible, cómo concibe el Santo Doctor esa realidad.

Ella supone, ante todo, la inhabitación de Cristo en el Cuerpo. Desde luego, lo declara San Isidoro implícitamente al aludir a la inhabitación del diablo, que arriba hemos mencionado. Según él, éste no habita en los santos, porque no se los *incorpora;* en cambio, habita en los que están en su cuerpo: "sed non habitat in eis, quia in suo corpore non eos transducit. Qui vero in corpore eius sunt, ipsos inhabitat, quia ipsi sunt templum eius" 286). Luego, inhabitación del diablo y pertenencia a su cuerpo por parte de los inhabitados son términos correlativos. Por tanto, los que están en el Cuerpo de Cristo gozan de su inhabitación. Esto se desprende legítimamente del pasaje, aparte de lo ya antes deducido de la metáfora empleada *templo*. Pero además parece expresarse positivamente esta correlación entre ser del Cuerpo de Cristo y tenerle en inhabitación: "Invenit

(278) *Summ. Aur.*, III tract., 1, c. 4, q. 5, ed. Par. 1.500, fol., 116 b.. cum. IV, fol. 257 c.

(279) *De Corp. et Sang. Dom.*, 95, ML. 121, col. 168. Cfr. C. LATTEY, The Church, p. VII. Cambridge, 1928.

(280) *De Corp. et Sang. Dom.*, 7, ML. 120, col. 1.285.

(281) *De Prov. Dei*, 5, MG. 83, col. 269. Cfr. TROMP, ob. c., 94.

(282) *In Gen.*, 16, 3; 18, 4, col. 247, 250.

(283) *In Ex.*, 42, 3, col. 308.

(284) *In Gen.*, 24, 5; 25, 3, col. 258, 259; *Alleg.*, 111, col. 114.

(285) *In Ex.*, 46, 1, 311; *In Reg.*, 1, 5, 3, col. 397.

(286) *Sent.*, 3, 5, 29, col. 665.

ecclesia Christum reconditum in cordibus sanctorum, qui in unitatem sui contexti ex multorum fratrum membris, omnes unum in Cristo corpus effecti sunt" (287). Precisamente lo que da esa sublime unidad a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, haciendo que todos sean una misma cosa, es Cristo, que lo es todo y está en todos. En comparación con el arca de Noé escribe el Santo Doctor estas palabras, que parecen referirse directamente a la vida bienaventurada, pero que sin duda se extienden en su mente también a la Iglesia peregrinante: "In summo autem omnes in unum consummantur, et non est varietas; quia omnia et in omnibus est Christus, tamquam nos in uno cubito desuper caelesti unitate consummans" (288).

En el penúltimo pasaje copiado se define la unión del Cuerpo de Cristo, a saber, de los miembros entre sí y de éstos con Cristo, con una fórmula bien expresiva: "omnes unum in Christo corpus". He aquí una locución que si se nos presentara como definición del Cuerpo Místico propuesta por San Pablo o San Agustín, nos sorprendería por su justeza, precisión y limpidez insuperables. Y es que, efectivamente, parece un eco de aquella frase del Apóstol: "multi unum corpus sumus in Christo" (*Rom.*, 12, 5); o de aquella otra: "omnes enim vos unum estis in Christo Iesu" (*Gal.*, 3, 28), en las que aunque no nos fijemos más que en las palabras "In Christo Iesu", "uno de los pilares de la teología de San Pablo", y que sin discusión de nadie se refiere palmariamente a la idea del Cuerpo Místico (289), se descubren dos fórmulas perfectas de esta doctrina. Es fácil que la frase isidoriana, que según suena no está tomada a la letra de San Pablo, sea de procedencia agustiniana, aunque no nos ha sido fácil encontrar en San Agustín sino locuciones como las siguientes, similares a la de San Isidoro en la construcción, pero no idénticas: "In Christo unum sunt" (290); "in quantum enim fideles sunt, omnes unum sunt in Christo Iesu" (291); "in uno eius corpore unum simus" (292). En todo caso, San Isidoro ha logrado con-

(287) *In Ex.*, 5, 3, col. 288.
(288) *In Gen.*, 1, 11, col. 231.
(289) PRAT, II, 343, 360, 476 ss.
(290) *Con. Faust. Man.*, III, ML. 42, col. 217.
(291) *In Gal.*, 3, ML. 35, col. 2.125.
(292) *Epist.*, 185, 36, ML. 33, col. 809.

densar la doctrina del Cuerpo Místico en una fórmula lapidaria, que por sí sola nos revela su sentir sobre esta doctrina. A su lado casi resulta pálida, a pesar de presentarnos ella un acoplamiento tan compacto y una cohesión tan unificadora en la Iglesia, la imagen de *pan* referida a nuestra unión en el Cuerpo de Cristo, y poco ha citada: "in uno pane Christi corporis" (293).

En cambio, emplea con insistencia el Santo Doctor otra imagen, que pudiera parecer menos vigorosa, para presentar la unión entre Cristo y la Iglesia, al decirnos que esta es la *vestidura de Cristo*: "pallium gentes sunt, quas corpori suo coniunxit, sicut scriptum est: *Vivo ego*, dicit Dominus, *nisi hos omnes induam, sicut vestimentum*". Este último texto escriturístico (294), aunque no sea de San Pablo, nos trae automáticamente al pensamiento el "... baptizati..., Christum induistis" (*Gal.*, 3, 27), frase que en el Apóstol no puede menos de tener un sentido profundamente eclesiológico (295). Por eso la metáfora de la vestidura tiene buenos antecedentes para que San Isidoro pueda expresar con ella, en las relaciones entre Cristo y la Iglesia, algo más que la adhesión puramente extrínseca a que parece sonar aquella su frase: "quae (ecclesia) illi inhaerendo vestis est propria" (296). Y, efectivamente, el Santo Doctor nos propone a la Iglesia como un vestido de Cristo tan singular y tan íntimamente adherido y compenetrado con Aquel a quien pertenece, que sube a formar con Él como un solo hombre y una sola persona: "... sacra Scriptura per vestimenta vel vestimentum generaliter sanctam depingit Ecclesiam, quae Christo Domino per fidem atque dilectionem, ut vestimentum ita adhaeret, ut ab eo in aeternum nullo modo separari queat, quae in tantum illi coniuncta esse perhibetur, ut ipse caput, illa vero corpus velut unus homo unave persona esse credatur" (297).

En este pasaje, como se ve, se trata de la metáfora *cabeza y cuerpo;* a la Iglesia se la compara con el vestido de Cristo; pero al mismo tiempo se señala que de tal manera como vestido está adherida a Cristo, que forma con Él como un solo hombre y una sola

(293) *In Gen.*, 14, 10, col. 244.
(294) Ibíd., 31, 26, col. 280.
(295) PRAT, II, 343.
(296) *In Lev.*, 12, 4, col. 330.
(297) *De var. quaest.*, 8, 18, 27.

persona. Y con esta fórmula nos da San Isidoro lo que parece ser el culmen en esta doctrina, llevando a tal grado de fusión y compenetración la relación entre Cristo y la Iglesia, que se llegue a una suerte de identificación de ambos por esa como asunción absorbente de la Iglesia por parte de la Cabeza. La expresión de San Isidoro nos recuerda aquellas palabras de San Agustín en que se presenta a Cristo y la Iglesia como si fueran un solo hombre: "... caput et corpus, unus homo caput et Ecclesia, vir perfectus, ille sponsus, illa sponsa" (298), y aquellas otras del mismo San Agustín en que aparecen ambos como una sola persona: "Fit ergo tamquam ex duobus una quaedam persona, ex capite et corpore, ex sponso et sponsa" (299). También San Gregorio M. dice y repite que somos con Cristo una sola persona (300). Dígase lo mismo de otros Padres, como puede verse equivalentemente, p. ej., en el pasaje poco ha citado de San Juan Crisóstomo.

Como paralela de la expresión isidoriana ahora considerada se ha de mirar aquella otra del mismo Santo Doctor, en que se propone a Cristo y la Iglesia como una sola carne y una sola naturaleza: "Christus autem et Ecclesia, ut ait Apostolus, una caro est atque una natura" (301). No sabemos a qué otro dicho del Apóstol puede referirse esa alusión, sino a aquel en que se escribe: "quia membra sumus corporis eius, de carne eius, et de ossibus eius... *et erunt duo in carne una*" (*Eph.*, 5, 29-32). Efectivamente, la frase isidoriana suena como la de San Agustín: "Corpus Ecclesiae, quae cum Christo una caro est sacra lege coniugii" (302), manifiestamente alusiva al lugar copiado de San Pablo; y el mismo San Agustín viene a expresar la misma idea con una expresión aún más cercana a la del Apóstol: "Unus enim homo cum capite et corpore suo Iesu C... duo in carne una..." (303).

---

(298) *In psal.*, 18, enarr. 2, ML. 36, col. 161. Cfr. MERSCH, II, 82, nota 4.

(299) *In psal.*, 30, enarr. 2, ML. 46, col. 232.

(300) *Moralia in Job*, 1, 6; 3, 13; 13, 12, ML. 75, col. 525, 612, 1.025; *In Ezech.*, E, 8; 2, 3 s., ML. 76, col. 867, 959. Cfr. MERSCH, II, 373.

(301) *De var. quaest.*, 5, 7, 18.

(302) *Adv. Pel. Haer.*, ML. 59, col. 136.

(303) *In psal.*, 61, ML. 36, col. 730.

Si, pues, somos una carne y una naturaleza y una persona con Cristo, ya no queda sino decir que somos un mismo Cristo, como lo expresa San Agustín: "omnes in illo et Christi et Christus sumus, quia quodammodo totus Christus caput et corpus est" (304). San Isidoro también lo dice así: "Si enim membra capitis sumus, et unus in se et in nobis est Christus, utique ubi ipse ascendit, et nos ascensuri sumus" (305). El raciocinio es decisivo: si somos miembros de Cristo, o, lo que es lo mismo —podríamos parafrasear—, si somos uno con Él, no podemos menos de ir adonde Él vaya. Y con esto queda ya constituído por San Isidoro el Cristo Místico. No existe una cabeza sin cuerpo o un cuerpo decapitado en Cristo y la Iglesia; ambos son un mismo ser misterioso, una sola cosa, una sola persona, y, con una fórmula que las resume todas, un Cristo.

JOSÉ F. SAGÜÉS, S. J.

*Facultad Teológica de Oña (Burgos).*

*(Continuará)*

(304) *In psal.*, 26, enarr. 2, 2, ML. 36, col. 200.
(305) *Sent.*, 1, 30, 4, col 500.

# LA CRITICA DEL KANTISMO EN LA "FILOSOFÍA FUNDAMENTAL" DE BALMES[1]

"El único libro filosófico español de la primera mitad del siglo XIX, en que se ve un esfuerzo propio e independiente para llegar a la verdad metafísica; el único que puede compararse con las obras de nuestros grandes maestros de otros tiempos, o con las que entonces se escribían en otras partes de Europa, es, en opinión de Menéndez y Pelayo, la *Filosofía Fundamental*, de Balmes. En medio de la decadencia filosófica española del pasado siglo la única excepción la constituye Balmes; excepción, empero, "tan grande y gloriosa, que ella sola basta para probar la perenne vitalidad del pensamiento español, aun en los períodos menos favorables a su propio y armónico desarrollo".

---

(1) Inaugúrase este año la conmemoración centenaria de un lustro altamente glorioso para la filosofía española. Desde 1843 a 1848 redactó y dió a luz nuestro Balmes las importantes obras que le han dado fama universal de gran filósofo. «El Criterio», precioso código de lógica práctica, lo escribió los días que van desde el primero de octubre al 21 de noviembre de 1843, aunque no lo publicó hasta 1845. Tenemos noticia de que «Balmesiana» de Barcelona tiene el propósito para aquella fecha de celebrar el centenario de «El Criterio», a fines del presente año. La «Filosofía fundamental» y las *Cartas a un escéptico*, se publicaron en 1846. Finalmente, en 1847 editaba Balmes la «Filosofía elemental», que pocos meses después traducía al latín por sí mismo. Sin embargo, el *Cursus philosophiae elementalis*, que empezó a imprimirse el año mismo de la muerte de Balmes, 1848, hubo de ser en gran parte póstumo.

"El nombre de Balmes es el único nombre de pensador español del siglo XIX conocido y respetado en toda Europa por creyentes y racionalistas."

Medio siglo ha transcurrido ya desde que nuestro gran maestro de crítica literaria y filosófica hacía este elogio de Balmes y de la *Filosofía Fundamental*, prediciendo juntamente que "la elevada significación filosófica de Balmes, apenas entrevista por sus contemporáneos y aun por muchos de los que se dicen admiradores suyos, había de crecer con el transcurso de los tiempos y con el mayor estudio de esta obra, capital entre las suyas, aunque no sea la más leída, en que depositó las más ricas intuiciones de su espíritu" (2). Mas esta predicción, desgraciadamente, no se ha cumplido todavía. Muy poco es relativamente lo que se ha publicado sobre la *Filosofía Fundamental;* algunos estudios fragmentarios (3) solamente; trabajo importante de conjunto, ninguno. Fenómeno éste que no deja de producir extrañeza, si se tiene en cuenta que, como no ha mucho afirmaba un profesor de Munich (4), se encuentra en esta obra una de las mejores refutaciones del kantismo y que por lo mismo había de haber sido de vital interés en la reñida batalla que con el filósofo de Könisberg hubo de librar en sus comienzos la filosofía neoescolástica.

Dejando para otra ocasión el investigar las causas de tan singular fenómeno, y acuciados por el deseo de apreciar por nosotros mismos el mérito eximio que en la obra de Balmes suponía el juicio del mencionado profesor alemán, emprendimos un minucioso análisis de la *Filosofía Fundamental*, el cual no solamente nos ha permitido comprobar la exactitud de aquella aserción, al parecer exagerada, sino que además nos ha dado la clave

---

(2) *Estudios de Crítica literaria*, ser. 2.ª Madrid, 1912, págs. 41-43. Sobre la fama europea del nombre de Balmes merece citarse el testimonio de Max Ettlinger, quien afirma que «Balmes debe ser considerado como el más ilustre representante del movimiento neoscolástico alemán, por la grande influencia que sus obras, traducidas por Lorinzer, ejercieron en la Alemania católica durante la segunda mitad del siglo XIX (*Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*, Münster 1924, pág. 202)

(3) Merece citarse el estudio del Dr. Pelegrí, *Epistemología Balmesiana*, publicado en «Actas del centenario», Vich, 1911. Se limita a los cuatro primeros libros de la «Filosofía fundamental».

(4) ESTUDIOS ECLES., 3 (1924), 348.

para penetrar de lleno en el pensamiento rector de la magna obra balmesiana.

*Modernidad de la "Filosofía Fundamental"*

Balmes, íntimamente persuadido de que tanto la solución de los problemas planteados por el progreso de las ciencias, como la refutación de los errores trascendentales de la moderna filosofía, debían buscarse en la enseñanza tradicional de las escuelas, emprende a este objeto un profundo examen de las ideas fundamentales de nuestro espíritu a la luz que sobre ellas proyectan los grandes escolásticos medievales, y teniendo siempre ante la vista el pensamiento filosófico contemporáneo, particularmente el que es reputado como su clave de bóveda (5) e imprescindible introducción, el criticismo kantiano.

En este sentido, el insigne historiador de la filosofía antes citado, Max Ettlinger, ha podido decir que era propio de "Balmes el desenvolver la antigua doctrina tomística amoldándola a los nuevos tiempos, dándole una forma atractiva y señalando el recto camino a seguir por lo que toca a sus universales principios del conocimiento, tan reñidos con el pensamiento moderno, sin incurrir en los falsos extremos del tradicionalismo y del ontologismo" (6).

Menéndez y Pelayo, con ocasión del centenario natalicio de Balmes, expresando casi las mismas ideas, había escrito: "Lo que había de perenne y fecundo en la enseñanza tradicional de las escuelas cristianas tomó forma enteramente nueva en los libros de Balmes, y si hubiese alcanzado los progresos de las ciencias biológicas ocuparía en el movimiento filosófico actual una posición análoga a la de la moderna escuela de Lovaina, de la cual

(5) «Kantius est clavis philosophiae modernae . occupatio cum Kantio est optima introductio in philosophiam temporis praesentis» (Kant-Studien. Praefatio apud Schaaf, *Conspectus systematis Kantii*, Romae, 1903-1904. Portada).

(6) Ob. cit., pág. 213.

es indudable precursor" (7). Es más, educado en la *Summa* de Santo Tomás (8), "cuya doctrina había tenido por primero y nunca olvidado libro de texto" (9), y al corriente de los nuevos adelantos de las ciencias, al propio tiempo que conocedor profundo de las nuevas direcciones del pensamiento filosófico, creemos nosotros poder afirmar que ya por entonces realizó Balmes, en la medida de lo posible, el ideal que treinta años después se proponía la mencionada escuela de Lovaina, en conformidad con la sapientísima norma "vetera novis augere et perficere", solemnemente proclamada por León XIII, cuyo ideario político, cultural y religioso diríase gemelo del que es propio de nuestro gran apologista español (10).

Y en particular, por lo que atañe al problema del conocimiento, el que, según frase suya, "atormenta a la filosofía fundamental", tanto o más que el cardenal Mercier supo Balmes apreciar su alcance dándole la preeminencia sobre los demás problemas filosóficos y arriesgándose el primero (11) a enfrentarse con él, para luego, después de resuelto, poder asentar sólidamente los cimientos del edificio de la ciencia, minados por la demoledora piqueta del tristemente célebre criticista alemán. Esa modernidad y ese enfoque antikantiano de la *Filosofía Fundamental* son en síntesis dos aspectos que creemos haber destacado con nuestro análisis como característicos de la magna obra balmesiana y claramente perceptibles a lo largo de ella, por medio de los cuales a su vez se nos descubren como los fines que tuvo Balmes al concebirla y el plan y método adoptados en su realización.

---

(7) *Dos palabras sobre el centenario de Balmes* en «Actas del Congreso».

(8) Durante sus estudios teológicos en Cervera, por espacio de cuatro años fué su único libro la *Summa theologica*, con los comentarios de Suárez y Belarmino. «En las obras de Santo Tomás, decía Balmes más tarde, se encuentra todo: Filosofía, Religión, Derecho político; todo está contenido en aquellas cláusulas lacónicas, que tantas riquezas encierran» (Ignacio Casanovas, S. I. *Balmes: la seva vida, el seu, les seves obres*, Barcelona, 1932, I, págs. 272-276. Versión castellana, I. págs. 133-138).

(9) Menéndez y Pelayo, 1. c.

(10) I. Casanovas, S. I., ob. cit., II, pág. 547. Versión castellana, II, pág. 266.

(11) Gómez Izquierdo, *La Philosophie de Balmes*, París, 1910, página 6, tirada aparte de la *Revue de Philosophie*.

# I

## CARACTER DE LA "FILOSOFIA FUNDAMENTAL"

*Examen de las ideas fundamentales de la ciencia humana.*

El carácter o índole peculiar de una obra nos lo revelan el objeto y los fines que en ella se propusiera su autor. Balmes emplea tres o cuatro expresiones equivalentes para declarar el objeto de la *Filosofía Fundamental*. "Examinar las cuestiones fundamentales de la filosofía", "las ideas fundamentales de la ciencia humana", "las ideas fundamentales de nuestro espíritu, ya considerado en sí mismo, ya en sus relaciones con el mundo"; "las raíces del árbol de las ciencias humanas", he aquí, pues, el propósito de Balmes. Los motivos o fines que le determinaron a emprender ese profundo examen los manifiesta en el prólogo de la misma cuando escribe: "Me han impulsado a publicar esta obra el deseo de contribuir a que los estudios filosóficos adquieran en España mayor amplitud de la que tienen en la actualidad y de prevenir, en cuanto alcancen mis débiles fuerzas, un grave peligro que nos amenaza: el de introducírsenos una filosofía plagada de errores trascendentales". Este segundo móvil: "prevenir un grave e inminente peligro" era, sin duda, el de más peso en su ánimo de apologista. En efecto:

«Mi idea dominante en la presente obra—dice—es prevenir el daño que causa la confusión de las ideas y la superficialidad con que se examinan los puntos más fundamentales de la ontología, ideología y psicología; de la cual confusión y superficialidad nacen en buena parte los sistemas más funestos en filosofía. Por cuya razón me extiendo tanto en la parte de *filosofía fundamental*, prescindiendo en cuanto me es posible de las cuestiones secundarias, porque éstas se resuelven por sí mismas, y bien, cuando se tiene un conocimiento claro y exacto de las ideas fundamentales de la ciencia humana» (12).

Ya en el prólogo, unas líneas después de las palabras antes cita-

(12) *Filosofía fundamental*, lib. IX, núm. 168; X, núms. 277, 288. Esta obra la citaremos en adelante con las iniciales FF; y con números romanos y arábigos el libro y párrafo respectivamente.

das, expresando la misma idea, añadía: «Tamaña calamidad sólo puede precaverse con estudios sólidos y bien dirigidos; en nuestra época el mal no se contiene con sola la represión: es menester ahogarlo con la abundancia del bien. ¿La presente obra podrá conducir a este objeto? El público lo ha de juzgar».

*La doctrina de Kant, germen de los más funestos errores.*

Pero ¿cuál era, en opinión de Balmes, aquella filosofía plagada de errores trascendentales? ¿Cuáles aquellos funestos sistemas cuyo daño trataba de precaver? Eran, a no dudarlo, los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel; era la filosofía trascendental germánica, que habiendo penetrado profundamente en la vecina Francia forcejeaba por irrumpir en nuestra patria. Pero Balmes, siempre con miras a la mayor eficiencia y solidez de sus escritos, no se contenta con esto; quiere llegar hasta la raíz del mal para aplicar a ella su remedio; y la raíz profunda de donde arrancan aquellos absurdos sistemas de los inmediatos discípulos de Kant la descubre, con mirada perspicaz, en la obra cumbre del maestro, la *Crítica de la Razón Pura*, de cuyos principios básicos no eran sino consecuencia lógica aquellos desvaríos de sus discípulos. Unas cuantas citas bastarán para poner de manifiesto esa íntima persuasión de Balmes.

Al exponer en la *Historia de la filosofía* el sistema kantiano no duda en afirmar que "las funestas teorías de Kant no podían menos de producir efectos desastrosos; desde entonces, dice, data el extravío filosófico de Alemania; por una parte, el escepticismo más disolvente; por otra, un dogmatismo el más extravagante, expuesto en monstruosos sistemas", y, sobre todo, el subjetivismo absoluto en que a la sazón se hallaban sumergidos los filósofos alemanes, cuyo representante típico era Fichte, con su idealismo panteísta.

Según Kant, «toda nuestra ciencia se reduce a los fenómenos sensibles, y como ni aun á éstos se les otorga siquiera la realidad de la extensión y la sucesión, pues se hace del espacio y del tiempo meras formas subjetivas, resulta que toda la ciencia es subjetiva, sin más objetividad que la fenoménica o de apariencia. Todo está en «el *yo*» De lo cual concluye Balmes: «Sean cuales fueren las explicaciones

con que haya pretendido Kant suavizar—en la segunda edición—las consecuencias de sus principios, el germen del error estaba en ellos; y el desarrollo de ese germen no podía impedirlo el filósofo de Königsberg. En el estudio de sus obras se han formado los metafísicos alemanes, y la filosofía del *yo* estaba en la *Crítica de la razón pura*. Desde Kant a Fichte no hay más que un paso» (13).

Más explícito es Balmes aún en distintos pasajes de la *Filosofía Fundamental*. Así, refutando la Estética kantiana hace notar que refundiendo ésta toda la experiencia en lo puramente subjetivo nos coloca de lleno en el sistema de Fichte:

«Admitiendo el *yo* como el hecho primitivo, cuyo desarrollo constituye el universo. Así, vemos surgir del *yo* el mundo real, o más bien este mundo real no es mas que el ideal construído por el mismo espíritu. En este supuesto, las leyes de la Naturaleza son las leyes de nuestro propio espíritu..., las condiciones subjetivas del *yo* aplicadas a los fenómenos... El sistema de Kant da origen al de Fichte: el discípulo no hace mas que sacar las consecuencias de su maestro» (14).

Balmes no se cansa de insistir en la misma idea, y al hablar exprofeso de las relaciones doctrinales entre Kant y Fichte no vacila en instante en afirmar la paternidad kantiana de "la monstruosa doctrina de Fichte", de ese "panteísmo el más monstruoso que hasta ahora se ha excogitado", el cual en medio "de un lenguaje enigmático y oscuro se encuentra ya expresamente consignado en la *Crítica de la Razón Pura*". Esto lo prueba Balmes con palabras textuales de Kant:

«El orden y la regularidad en los fenómenos, eso que nosotros llamamos Naturaleza, *es, pues, nuestra propia obra*—escribe Kant—; nosotros no la encontraríamos allí si nosotros mismos no la hubiésemos puesto por la naturaleza de nuestro espíritu.» Transcrito a continuación el texto íntegro de Kant, concluye Balmes: «¿Quién no ve bosquejado en estas palabras el sistema de Fichte, que hace nacer del *yo* el *no yo*, es decir, el mundo, y que no da más valor a la Naturaleza que el que puede recibir del mismo *yo*?» (15).

---

(13) *Historia de la Filosofía*, núm. 329.
(14) FF III 120, 121.
(15) FF IX 145.

Balmes todavía encuentra textos más expresivos en apoyo de su opinión, y no puede resistirse a copiar largos párrafos de la *Lógica trascendental* a este propósito:

«... de los cuales—dice—se infiere con toda claridad que el sistema de Fichte, o sea el panteísmo idealista, que lo reduce todo a modificaciones del *yo*, se halla de acuerdo con los principios establecidos en la *Crítica de la razón pura*, y aun se le encuentra expresamente consignado, por más que no forme el objeto principal de la obra» (16).

Finalmente, rehuyendo toda tacha de parcialidad, prueba Balmes ese lógico enlace del moderno panteísmo con la *Crítica* de Kant apelando al testimonio de los mismos alemanes, a cuyo objeto aduce el prefacio de Rosenkranz a la primera edición de las obras completas de Kant, publicada en Leipzig el año 1838. Conocedor como el que más este autor de las corrientes de la filosofía alemana de su tiempo, hace especial hincapié "en el encadenamiento íntimo que une la *Teoría de la Ciencia*, de Fichte; el *Sistema del Idealismo Trascendental*, de Schelling; la *Fenomenología* y la *Lógica*, de Hegel, y la *Metafísica*, de Herbart, con la *Crítica* de Kant, después de lo cual añade estas significativas palabras:

«Puede decirse, en particular, que los ingleses y los franceses no entenderán nada en el desarrollo de la filosofía alemana después de Kant, hasta que habrán penetrado en la *Crítica de la razón pura*, porque nosotros los alemanes dirigimos siempre allí nuestras miradas», porque «así como para orientarse en el laberinto de calles de una gran ciudad sirven las casas, los palacios, los templos, pero mucho más aún las altas torres que lo dominan todo, de modo análogo, en el intrincado laberinto de la filosofía contemporánea no se puede dar un solo paso seguro si no se tiene la vista fija sobre la *Crítica* de Kant. Fichte, Schelling, Hegel y Herbart hicieron de esta obra su gran centro de operaciones, tanto para el ataque como para la defensa» (17).

Balmes no puede ocultar el profundo horror que le causa la obra destructora de Kant e insistentemente llama la atención del

---

(16) FF IX 147.
(17) FF IX 148.

lector, previniéndole una y otra vez contra ese mortífero tóxico que, a su juicio, es para el entendimiento humano la *Crítica de la Razón Pura*, a la cual no duda en calificar de "ruina y suicidio de la razón".

«Me he propuesto—dice—manifestar la trascendencia funesta de las obras de Kant para prevenir a los incautos que juzgándole de oídas se inclinan a considerarle como el restaurador del espiritualismo y de la sana filosofía, cuando en realidad es el fundador de las escuelas más disolventes que nos ofrece la historia del espíritu humano; y aun sería uno de los escritores más peligrosos que existieron jamás, si la obscuridad de su expresión no hiciese insoportable su lectura a la inmensa mayoría, aun de los versados en los estudios filosóficos.» «La *Crítica de la razón pura* es la ruina de toda razón; ésta se examina a sí propia para suicidarse» (18).

La conclusión última y definitiva a que llega Balmes, "a la vista de la trascendencia de los errores del filósofo alemán", es que hay necesidad de trabajos detenidos, asiduos, profundos, para oponerse a ese diluvio de errores que amenazan una inundación en el campo de la verdad; "y no he podido menos de insistir en este punto, dice, advirtiendo que no basta impugnar, sino que es necesario establecer".

Si en estas palabras, como en las ya antes citadas del prólogo, alude Balmes, según parece, a esta su obra capital, trabajo verdaderamente detenido, asiduo y profundo, el más profundo de todos los de Balmes, no cabe ya duda ninguna de que la *Filosofía Fundamental* la dirige principalmente a combatir las doctrinas de Kant. En esta misma opinión nos confirma el texto que acabamos de citar, donde declarando Balmes su peculiar método de impugnación del kantismo, parece querer esbozar el plan completo de toda su obra. Para que pueda ello mejor apreciarse, he aquí íntegro el texto de Balmes:

«Sin embargo de la importancia que doy a la impugnación de los errores del filósofo alemán, no pienso seguirle paso a paso, combatiendo sus doctrinas; este sistema de impugnación tiene el gravísimo inconveniente de dejar poco satisfecho al lector, porque le parece

(18) FF IX 149, IV 104.

ver que se arruina un edificio sin reemplazarlo con otro. Considero más útil examinar detenidamente las cuestiones a medida que se vayan ofreciendo, según el orden de materias; establecer mi opinión, apoyarla del mejor modo que alcance, y luego rebatir los errores de Kant, cuando se los encuentre obstruyendo el camino de la verdad. Suele ser fácil decir lo que una cosa no es; pero no suele serlo tanto decir lo que es; y conviene que a los sostenedores de las buenas doctrinas no se nos pueda hacer el cargo de que impugnamos las ajenas y no cuidamos de exponer las propias. Yo creo que en estas materias la buena filosofía puede presentarse a la luz del sol, luchando con el error; que no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar a su adversario, sino que ha de tender a fundar un establecimiento sólido y bello en el mismo sitio que aquél ocupara»... «Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones: desean una doctrina que sustituya a lo impugnado; quien impugna niega, y el entendimiento no se contenta con negaciones: ha menester afirmaciones, porque no puede vivir sin la verdad positiva» (19).

Un somero análisis de la *Filosofía fundamental* a la luz de estas ideas acerca del método con que Balmes refuta a Kant nos persuadirá de que la obra cumbre de Balmes está realmente enfocada desde el punto de vista crítico antikantiano.

## II

## BALMES FRENTE A KANT

### *Método crítico-constructivo.*

Ante todo, hay que advertir que el método de impugnación del cristianismo kantiano en la *Filosofía Fundamental* presenta el doble aspecto que podemos llamar *crítico-constructivo*, descrito por el mismo Balmes en el texto anterior. En efecto, a la refutación directa de las doctrinas de Kant precede el examen y la defensa de las verdades fundamentales impugnadas por el filósofo de Könisberg. La parte negativa o crítica viene siempre en segundo término, después de la constructiva, y es ocasional y esporádica; mientras que la positiva es de primera intención

(19) FF VI 68.

y perfectamente sistemática. Debe, sin embargo, advertirse que aun en la parte constructiva tiene Balmes constantemente ante la vista la obra de Kant, tratando de apoyar y defender ante todo las posiciones especialmente atacadas por el filósofo alemán.

*Planteamiento del problema crítico.*

Balmes, colocándose frente a Kant, era natural que diera comienzo a su obra con un profundo y detenido examen del problema propio y específico de la *Crítica de la Razón Pura*, el problema del valor objetivo de las ideas; y, en efecto, así lo hace; con la confianza de quien está en posesión de la verdad se lanza a la contienda en el terreno mismo elegido por su adversario porque "en estas materias, nos ha dicho, la buena filosofía puede presentarse a la luz del sol luchando con el error". Y así no tiene reparo en proponerse lealmente el espinoso problema del conocimiento casi en idénticos términos a los que empleara el mismo Kant.

«¿Son, por ventura, las ideas vanas formas de nuestro entendimiento, enteramente vacías de sentido, que no significan nada ni conducen a nada? (20). ¿De dónde viene la representación? ¿Cómo se explica que un sér se ponga en comunicación con los demás y no por una acción transitiva, sino inmanente? ¿Cómo se explica la conformidad entre la representación y los objetos? El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos *parecen* de tal manera; ¿pero *son* en realidad lo que nos parecen?» (21).

He aquí el problema crítico planteado en términos kantianos. Balmes reconoce en él "dificultades gravísimas, quizás insuperables a la ciencia del hombre mientras vive sobre la tierra. Todas las cuestiones ideológicas y psicológicas que han ocupado a los metafísicos más eminentes aquí se ofrecen" (22). "Es, nos ha dicho, el problema que atormenta a la filosofía fundamental"; problema siempre antiguo y siempre nuevo; problema lo

(20) FF I 245.
(21) FF I 90, 247.
(22) FF I 88.

mismo para Kant que para los filósofos de todos los tiempos; pero que, sin embargo, debe atribuirse al autor de la *Crítica de la Razón Pura* la paternidad de un nuevo método de planteo y solución, hasta entonces desconocido: el método encerrado en la famosa teoría de los juicios sintéticos *a priori*, a la que indudablemente se debe la extraordinaria influencia de Kant en la filosofía posterior. Por eso no es de extrañar que Balmes dé un enfoque antikantiano tan remarcable a su *Filosofía Fundamental;* hasta el punto de poder comprobarse en su estructura misma una correspondencia lógica casi perfecta con la obra de Kant, como el lector podrá ver por el esbozo de ella en las siguientes páginas.

*El tratado de la certeza.*

El tratado de la certeza con que se abre la *Filosofía Fundamental*, el más extenso de los diez que comprende toda la obra, comienza ponderando la importancia y las dificultades del problema crítico; "en la cuestión de la certeza están encerradas de algún modo, dice Balmes, todas las cuestiones filosóficas; cuando se le ha desenvuelto completamente se ha examinado bajo uno u otro aspecto todo lo que la razón humana puede concebir sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo" (23). Luego declara el estado de la cuestión y el sentido en que ella solamente es admisible. "En buena filosofía, dice, la cuestión no versa sobre la existencia de la certeza", que ésta "es un hecho indisputable", sino tan sólo sobre los motivos de ella y los medios de adquirirla. "La certeza es una condición necesaria al ejercicio de las facultades así intelectuales como sensitivas."

«En las cuestiones sobre la certeza han cavilado los filósofos de la manera más extravagante; sobre todo desde la aparición de la *Crítica de la razón pura;* por eso, al ir a tratar de ellas, comienza Balmes proclamando muy alto la ley de la sobriedad intelectual. He aquí sus palabras, para escribirse en letras de oro: «La sobriedad es tan necesaria al espíritu para sus adelantos como al cuerpo para

(23) FF I 2.

la salud; no hay sabiduría sin prudencia, no hay filosofía sin cordura. Existe en el fondo de nuestra alma una luz divina que nos conduce con admirable acierto, si no nos obstinamos en apagarla; su resplandor nos guía, y en llegando al límite de la ciencia nos lo muestra, haciéndonos leer con claros caracteres la palabra *basta*. No vayáis más allá; quien la ha escrito es el Autor de todos los seres, el que ha establecido las leyes que rigen al espíritu como al cuerpo; y el que contiene en su esencia infinita la razón última de todo» (24).

Después de este preámbulo, por el que se niega el carácter de estrictamente problemática a la cuestión sobre la existencia de la certeza, Balmes se enfrenta directamente con el problema de la tan traída y llevada ciencia trascendental de los discípulos de Kant, quienes, basándose en los principios de su maestro, buscan en el *yo* la fuente de toda ciencia, de toda verdad. Once capítulos (4-14) verdaderamente magistrales dedica Balmes a probar la más absoluta esterilidad de esa "filosofía del *yo*", mostrando cómo no es posible encontrar en el orden intelectual humano una verdad origen de todas las demás, o lo que es lo mismo, un primer principio tal que ilumine o produzca por sí solo todas las verdades y que, por lo tanto, es para nosotros una quimera la llamada ciencia trascendental. "Nuestros conocimientos, sin embargo, han de tener algún punto de apoyo, y esto es lo que va a investigar Balmes en los capítulos siguientes: "cuál sea ese punto de apoyo para la ciencia y para todo conocimiento, sea o no científico, y si hay uno o muchos" (25).

Empieza Balmes este estudio declarando los diferentes medios de percepción de la verdad: conciencia, evidencia, instinto intelectual o sentido común: a los que corresponden, respectivamente, verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido común.

En concepto de Balmes, «hay varios principios que con relación al entendimiento humano pueden llamarse igualmente fundamentales, ya porque todos sirven de cimiento en el orden común y en el científico, ya porque no se apoyan en otro; no siendo dable señalar uno

(24) FF I 10, 5, 1, 13, 16.
(25) FF I 143, 144.

que disfrute de esta calidad como privilegio exclusivo». Balmes muestra cómo Descartes, que creía establecer la unidad de principio, se encontraba, desde luego, con la triplicidad: un hecho, una verdad objetiva, un criterio. «Un hecho, en la conciencia del *yo;* una verdad objetiva, en la relación necesaria del pensamiento con la existencia; un criterio, en la legitimidad de la evidencia de las ideas».

He aquí la conocida teoría balmesiana de las tres verdades primitivas, "o principios, cada cual en su clase y a su manera; los tres necesarios: ninguno del todo independiente; la ruina del uno, sea el que fuere, trastorna nuestra inteligencia" (26).

La certeza objetiva o el valor objetivo de las ideas, o sea la conexión de la evidencia subjetiva con la objetiva, la justifica Balmes recurriendo al instinto intelectual, al que llama "la guía y el escudo de la razón"; y con ello tiene ya completa su propia doctrina epistemológica que ha de reemplazar a la kantiana. "Fundado ya un establecimiento sólido", pide el método que se ha propuesto que se proceda ya al derribo del edificio que debe ser reemplazado. Así lo hace, en efecto, Balmes, destruyendo los mismos cimientos en que estriba todo el criticismo kantiano; es decir, refutando la famosa teoría de los juicios sintéticos *a priori.*

El problema general específicamente kantiano: ¿Cómo son posibles *los juicios sintéticos "a priori"?*, lo examina aquí Balmes con detención, y después de haber patentizado que la división kantiana de los juicios en analíticos y sintéticos, en otros términos era ya común en las escuelas (27), prueba que fuera de la experiencia los tales juicios sintéticos *a priori* ni se dan ni pueden darse. Es, pues, una mera ficción sin fundamento alguno el tan ponderado descubrimiento de Kant. Y como esta doctrina destruye por su base misma el sistema del filósofo alemán, Balmes la desenvuelve profusamente poniendo de manifiesto su falsedad.

«Kant, de haber profundizado más, hubiera visto que los tales juicios son imposibles, y en vez de cansarse por resolver el problema, se hubiera abstenido de suscitarlo. La equis de que nos habla Kant,

(26) FF I 68, 337, 340. En otro estudio veremos la teoría balmesiana del instinto intelectual como supremo criterio de verdad.
(27) FF I 190-192.

y cuyo despejo es uno de los más importantes problemas de la filosofía, no será mas que la facultad del entendimiento para reunir en un concepto total (término medio) los conceptos de cosas diferentes y descubrir en aquél las relaciones que éstos tienen entre sí. Esta facultad no es un descubrimiento nuevo, pues que con este o aquel nombre la han reconocido todas las escuelas» (28).

Y he aquí cómo el primer libro de la *Filosofía Fundamental* resulta, por su misma estructura, una magnífica réplica del kantismo fundamental (29), que el filósofo de Könisberg expone en la introducción de la *Crítica de la Razón Pura;* kantismo que forma la base criteriológica de casi todos los sistemas filosóficos contemporáneos (30).

*La estética balmesiana.*

En los dos libros siguientes, cuyo respectivo objeto constituyen las sensaciones y la extensión, nos es dado comprobar aún más claramente, si cabe, que en el primero el mismo enfoque antikantiano, constituyendo, juntamente con el séptimo, una de las más brillantes refutaciones de la *Estética trascendental.* Balmes expresamente afirma que en estos tres libros se propone refutar "las doctrinas de Kant que conducen a convertir el mundo externo en un hecho puramente subjetivo, dando origen al idealismo trascendental de Fichte". "Estas doctrinas, escribe, están refutadas en el libro II, donde se demuestra la objetividad de las sensaciones." Y nótese que ni una sola vez en todo el libro sale para nada el nombre de Kant, lo cual nos confirma en lo

(28) FF I 285, 290, 292, 293. Como complemento de su doctrina epistemológica, examina Balmes hacia el fin del primer libro el criterio de Vico y expone su peculiar teoría sobre el sentido común, el valor de esta expresión y las condiciones requeridas para que sea criterio infalible de verdad.

(29) «De fait nous appellons kantisme fondamental tout ce qui constitue l'en decà de la question kantienne cont nu dans l'introduction de la *Critique*, e kantisme positif le corps même de l'ouvrage ou l'en delà de cette même question» (Ch. Sentroul, *Kant et Aristote*, París, 1913, pág. 6).

(30) *La philosophie de Meyerzon* en «Archives de philosophie», 8, 1931, cuaderno 3.

que dije al principio; a saber, que aun en la parte constructiva o de afirmación tiene siempre ante la vista al filósofo alemán.

Prosigue Balmes: "En el libro tercero, donde se demuestra la realidad de la extensión, y en el séptimo, donde se prueba que el tiempo no es una pura forma del sentido interno", se refutan asimismo las doctrinas de la estética de Kant (31). Y si bien es verdad que en el libro tercero estudia también Balmes la extensión y el espacio desde el punto de vista ontológico, lo hace sin duda en orden a la solución del problema crítico de su realidad objetiva; esto es, para refutar el apriorismo espacial de la estética kantiana, a cuyo objeto halla una hipótesis, por la que "la extensión aparece real en el mundo externo no sólo como principio de causalidad de nuestras impresiones [como pretende Kant], sino como un objeto sometido a las relaciones necesarias que nosotros concebimos". Por eso, después de haber establecido contra la doctrina básica de la estética kantiana que la extensión es real, más aún, que "la exactitud geométrica se halla realizada en la naturaleza", demuestra Balmes que la extensión considerada en nosotros sale del límite de las sensaciones y es una verdadera idea, y luego, fiel al método que se ha propuesto, pasa a la refutación directa de los errores de Kant sobre el espacio y la extensión, haciendo notar ante todo la ninguna originalidad del filósofo alemán, ni siquiera en sus errores.

«Para el fenómeno de la extensión representada, sea como fuere, no veo yo—dice Balmes—que se necesite nada *a priori*, si por tal no se entiende la facultad de sentir: lo que no significando otra cosa que un sér para sentir es necesario que tenga la facultad de sentir, no se debe anunciar como un descubrimiento filosófico. No hay tal descubrimiento en la doctrina de Kant sobre el espacio: no hay más que, por una parte, la consignación de un hecho muy sabido; y por otra, la renovación del idealismo. La consignación de un hecho muy sabido, pues a esto equivale el hacer notar que la intuición del espacio es una condición subjetiva necesaria para que podamos concebir las cosas unas fuera de otras. La renovación del idealismo en cuanto se niega a esta extensión toda realidad, considerando las cosas y su disposición en el espacio como puros fenómenos, o sea como meras apariencias» (32).

---

(31) FF IX, 164.
(32) FF III, 27-30, 32, 34-35, 104, 108, 111. Sobre este tercer

Balmes concede a Kant que nos es imposible "percibir para la exterioridad las cosas entre sí y con respecto a nosotros sin la intuición del espacio", y que ésta es necesaria para las demostraciones geométricas, pero niega que esta intuición haya de ser *a priori* (33).

Después de estas observaciones nota Balmes la confusión en que incurre Kant no distinguiendo la imagen de la idea: «Kant parece haber confundido la imaginación del espacio con la idea; a pesar de sus esfuerzos analíticos, no ha profundizado tanto como él se figura, cuando considera el espacio como un receptáculo de los fenómenos: ésta, repito, es una idea muy común; sólo que Kant le ha destruído la objetividad haciendo del espacio una condición puramente subjetiva» (34).

Balmes muestra luego la inutilidad de la teoría kantiana de la sensibilidad para resolver, si no es en sentido idealista, el problema que se había propuesto de la posibilidad de la experiencia (35).

El tránsito de la extensión ideal a la real, que Kant daba por imposible, lo explica Balmes aplicando su teoría del instinto intelectual "por un impulso irresistible, confirmado con el asentimiento de la razón, tal como queda demostrado en el libro primero y en el segundo al tratar de la objetividad de las sensaciones" (36). Hacia el fin del libro tercero, sobre la extensión y el espacio, al reafirmar Balmes ser inadmisible el idealismo que destruye el mundo real, añade, sin embargo, que no lo es menos el empirismo que aniquila el orden ideal. "Si no pudié-

---

libro esperamos ver pronto publicada la tesis doctoral del P. J. Sauret, S. I., presentada y defendida en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Ignacio (Barcelona-Sarriá), en la que se demuestra evidentemente el enfoque antikantiano de dicho tratado de la «Filosofía fundamental». A nuestro juicio es esta tesis el estudio más extenso y profundo que se ha hecho hasta ahora sobre la magna obra filosófica de Balmes.

(33) FF III, 119-113, 183, 262. Es de notar en estos y otros pasajes del libro tercero el realismo de Balmes, tan opuesto al subjetivismo idealista, hasta el punto de defender la exactitud geométrica realizada en la naturaleza. (FF III, 31 y siguientes.)

(34) FF III, 113, 117.

(35) FF III, 118.

(36) FF III, 129-131.

ramos, dice, elevarnos sobre las representaciones sensibles debiéramos renunciar a la filosofía, dejando el pensar y limitándonos a sentir" (37).

Esta última afirmación podría tal vez parecer que contradice nuestra sentencia sobre el enfoque antikantiano de la estética balmesiana, porque ¿no es por ventura el empirismo sensista incompatible con la teoría kantiana de la sensibilidad? A esta objeción responderá cumplidamente Balmes en el libro siguiente, demostrando que Kant es sensualista.

*Analítica trascendental.*

Si el libro primero de la *Filosofía Fundamental* es una réplica a la *Introducción* de la *Crítica de la Razón Pura;* y el segundo, tercero y séptimo, a la *Estética trascendental,* creemos que los libros cuarto y quinto son la respuesta enérgica, contundente, de Balmes a la *Analítica trascendental.*

Balmes, en el libro cuarto, comienza declarando la diferencia que va de las ideas puras a las representaciones sensibles, aun limitándose al orden geométrico, y demuestra que las ideas geométricas no son las representaciones sensibles, resultando lo mismo *a fortiori* de todas las demás. Balmes tiene especial cuidado en dejar marcada la línea divisoria entre el entender y el imaginar; "línea que tiraron todos los escolásticos; línea que conservaron y, por decirlo así, marcaron más Descartes y Malebranche; línea que comenzó a borrar Locke y que hizo desaparecer Condillac" (38), cuyo sensualismo rebate en los primeros capítulos de este libro, no tan sólo para dejar el campo libre a las investigaciones ideológicas, sino también para su propósito de refutar a Kant, porque, como acabamos de indicar, Balmes nos demostrará luego que "el autor de la *Crítica de la Razón Pura* y el del *Tratado de las sensaciones* distan entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer a primera vista". Luego establece un parangón entre el sistema de Kant y el de los escolásticos, dejando consignados los puntos de semejanza y las diferencias que

(37) FF III, 189.
(38) FF IV, 51-52.

existen entre ambos sistemas y llamando particularmente la atención sobre el sensualismo de Kant.

«Para dar una idea—dice—de lo grave y trascendental de estas diferencias, basta observar la discrepancia en los resultados. Los aristotélicos hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, a la que consideran como la más digna de las ciencias y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige todas las demás; por el contrario, Kant, partiendo de los mismos hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.

»Y es de notar que en esta parte Kant se halla en oposición no sólo con los escolásticos propiamente dichos, sino también con todos los metafísicos más eminentes que le han precedido. Sobre este particular los escolásticos tienen en su favor a Platón, Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Descartes, Malebranche, Fenelón y Leibnitz.

»La trascendencia de estas cuestiones no puede desconocerla quien no ignore lo vital que es para el espíritu humano el saber si es posible una ciencia superior al orden puramente sensible, y por la cual el hombre extienda su actividad más allá de los fenómenos que le ofrece la materia» (39).

«Negando el valor objetivo a los conceptos, separados de la intuición, el filósofo alemán, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista. Si nuestro espíritu no tiene más intuición que la sensible, y los conceptos del entendimiento puro son formas enteramente vacías mientras no encierran una de dichas intuiciones; si cuando se prescinde de éstas sólo se encuentran en el entendimiento funciones puramente lógicas que nada significan, que de ningún modo merecen el nombre de conocimiento, resulta que en nuestro espíritu no hay más que sensaciones, las que pueden distribuirse ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en una especie de casillas, donde se registrán y conservan. Según esta teoría, el entendimiento puro queda reducido á tan poca cosa, que hubiera podido admitirlo el mismo Condillac» (40).

Balmes dedica varios capítulos a refutar directamente la doctrina de Kant sobre el valor objetivo de las categorías puras del entendimiento, «doctrina—dice—que a primera vista parece inocente, por estar en el mundo de las abstracciones, pero que en realidad es fu-

(39) FF IV, 55-57, 66.
(40) FF IV, 80.

nestísima por los resultados a que conduce. Por esto la he combatido—añade—en el libro cuarto (capítulos 13-16, 21-22), demostrando primero que los conceptos indeterminados y los principios generales que en ellos se fundan tienen un valor objetivo fuera del campo de la experiencia sensible con respecto de los seres que de ningún modo están sujetos a nuestra intuición; y segundo, que no es verdad que sólo tengamos intuición sensible, pues que conocemos intuitivamente un orden intelectual puro superior a la esfera de la sensibilidad» (41).

Con ello Balmes ha refutado los principios fundamentales de la ideología de Kant, declarando el valor objetivo de las ideas, y en particular de la idea de ente, base y elemento indispensable para todos los demás conceptos o actos intelectuales, y sus relaciones con la realidad (42) y de los principios formados por ellas, necesarios para el conocimiento discursivo (43). Negar el valor del entendimiento discursivo es negar la razón y todo progreso intelectual. De ahí la afirmación de Balmes: "la *Crítica de la Razón Pura* es la ruina de toda razón" (44).

«De las ideas de ser y no ser, combinadas con las intuitivas, nacen todos nuestros conocimientos. En los libros siguientes tendremos ocasión de observar esta admirable fecundidad de una idea (la idea de ser), que aunque por sí sola no enseñaría nada positivo, no obstante, unida con otras y modificada ella misma de varias maneras, ilumina de tal modo el mundo intelectual, que con razón ha podido llamarse el objeto del entendimiento.»

Balmes llama la atención sobre un hecho ideológico de suma importancia, conviene a saber: «el escasísimo número de ideas que hay en nuestra mente y la asombrosa variedad de combinaciones a que se prestan. Cuanto hay en el orden intelectual se puede encerrar en las categorías, las cuales, ora se adopten las de Aristóteles, ora las de Kant u otro cualquiera, siempre se reducen a muy pocas. Cada idea de esas que se pudieran llamar matrices se parece a un rayo de luz que pasando sucesivamente por innumerables prismas y reflejando en muchos espejos, presentase infinita variedad de colores, matices y figuras» (45).

De la idea de ente salen las ideas de identidad, distinción, unidad,

(41) FF IX, 54.
(42) FF v. 6; IX, 165.
(43) FF IV, 89, 95, 128, 143.
(44) FF IV, 104.
(45) FF V, 117; X, 191.

**número, duración, tiempo, simplicidad, composición, finito, infinito, necesario, contingente, mutable, inmutable, substancia, accidente, causa, efecto (46).**

*Ideas de unidad, número y tiempo.*

Declarados en el libro sexto los conceptos fecundísimos de unidad y número, según la doctrina de los escolásticos, con observaciones psicológicas profundísimas sobre el origen de la tendencia de nuestro espíritu hacia la unidad, pasa Balmes en el libro séptimo a vindicar el valor objetivo del concepto de tiempo o sucesión frente a lo establecido en la *Estética kantiana* y que ha dejado para este lugar por tratarse de una idea que entra en la formación del principio de contradicción, del cual se ocupa Kant en la *Analítica de los principios*.

Balmes, atento siempre al aspecto criteriológico, su punto de vista dominante, no descuida demostrar aquí lo absurdo de una verdad puramente ideal sin el fundamento de una verdad real (47), ya que en el supuesto de que se la enuncie va envuelta en ella la existencia del *yo* enunciante, de un sér pensante, el cual por necesidad hallará en su propia conciencia hechos a los cuales la podrá aplicar, y así, "todo sér pensante hará un uso positivo del principio de contradicción, supuestos los hechos que le suministra la propia experiencia" (48).

En este estudio sobre las categorías puras kantianas nuevamente hace notar Balmes el sensualismo de Kant al limitar la categoría de la realidad a las sensaciones.

«Según Kant la realidad sólo se refiere a las sensaciones; luego la idea de ente será la idea de los fenómenos de la sensibilidad en general; luego esta idea no significará nada cuando se la quiera aplicar a lo no sensible; luego el mismo principio de contradicción está necesariamente limitado a la esfera de la sensibilidad; luego no conocemos ni podemos conocer nada fuera del orden sensible» (49).

---

(46) FF X, 278; VII, 57, 58.
(47) FF IV, 152-171; V, 47-59; IX, 139.
(48) FF IV, 102.
(49) FF V, 96.

«Si admitiésemos la doctrina de Kant, se seguiría que el principio de contradicción *es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo* equivaldría a esta proposición: es imposible que un fenómeno de la sensibilidad aparezca y no aparezca a un mismo tiempo. Es evidente que ni la filosofía ni el sentido común han dado jamás al principio de contradicción una significación semejante» (50).

*Cuestiones sobre la idea de lo infinito.*

Balmes, a lo largo de su obra filosófica, no pierde nunca el contacto con la filosofía de su tiempo, y mucho menos con el trascendentalismo alemán, como lo muestran las primeras palabras del libro octavo, que nos lo revelan enteramente familiarizado con "las obras de filosofía trascendental publicadas de algunos años a esta parte". En los filósofos de su siglo descubre Balmes "una especie de horror hacia el materialismo puro del siglo XVIII, y que, aun perdidos en el laberinto de sus especulaciones, buscan el hilo que los conduzca a las puertas de la verdad".

«Esta justicia que les hago—dice—a los modernos filósofos no impedirá que combata sus pretensiones a un mérito que no tienen. Se apellidan restauradores de la espiritualidad del alma y de la libertad humana, y cuando hablan de Dios poco falta si no le exigen un tributo de gratitud por haber restaurado su trono.» Recuérdese cómo Kant se atribuye la gloria de haber salvado la fe en estas verdades aboliendo la ciencia de ellas. «Antes de ostentar pretensiones tan orgullosas—prosigue Balmes—debieran considerar que distan mucho todavía de la verdad con respecto a Dios y al hombre, no sólo tal como la ha enseñado en todos tiempos el cristianismo, sino como la han profesado los más ilustres filósofos modernos. Quieren apellidarse restauradores, pero su restauración es con sobrada frecuencia una nueva revolución, a veces tan terrible como la que tratan de combatir» (51).

De Kant en particular escribe que, "intentando promover una especie de reacción contra la filosofía sensualista, dejó tan en descubierto las principales verdades, que nada le tiene que

(50) FF V, 98.
(51) FF VIII, 1, 8, 9.

agradecer la filosofía verdadera con respecto a la conservación de ellas". Por eso Balmes le menciona entre los grandes filósofos. Porque "quien afirma, dice, que las pruebas metafísicas en defensa de la inmortalidad del alma, de la libertad del hombre y de la duración del mundo le parecen de igual peso que las que militan en contra, no es muy a propósito para dejar bien establecidas esas verdades, sin las que serían un nombre vano todas las religiones" (52).

*Dialéctica trascendental.*

Balmes ha dejado para el fin de su obra el tratar de los conceptos de sustancia y causa, que constituyen el eje de toda la metafísica. La razón de haberse diferido hasta este momento materia tan importante creemos hallarla precisamente en el mismo enfoque antikantiano que venimos constatando en la *Filosofía Fundamental;* pues sabido es que las aplicaciones trascendentales de estos dos conceptos las hace Kant en la última parte de su obra. En la *Dialéctica trascendental* es donde pretende demostrar una ilusión trascendental de la razón en el aplicar los conceptos de sustancia y causa al alma, al mundo y a Dios.

En el libro noveno comienza Balmes, pues, declarando el concepto de sustancia, que reputa de una importancia y trascendencia sumas.

«Nunca se puede encarecer demasiado—dice—la necesidad de adquirir ideas claras y distintas sobre esta definición, porque es indudable que aquí se encuentra el origen del error de los panteístas y el secreto para no dejarlos adelantar un solo paso. Espinoza, Fichte, Cousin, Krause y cuantos han enseñado el panteísmo, bajo una u otra forma, todos parten de una errada definición de la substancia. Es increíble lo que se abusa de esta palabra, sin cuidarse de explicar ni sus diferentes sentidos ni su origen, ni la legitimidad de sus aplicaciones. Todos cuantos argumentos pretenden fundar los panteístas en la idea de lo infinito se desvanecen como el humo si se comprenden a fondo el carácter, origen y aplicaciones de dicha idea» (53).

---

(52) *Cartas a un escéptico en materias de religión, VIII.*
(53) **FF IX, 166, 167.**

*Psicología.*

Declarado el concepto de sustancia y su realidad en los cuerpos, pasa Balmes a demostrar la sustancialidad del alma humana.

«Independientemente del mundo corpóreo, encontramos la idea de substancia, su aplicación real, su unidad perfecta en nosotros mismos, en el testimonio de nuestra conciencia. Esta nos cerciora de que pensamos, de que deseamos, de que sentimos, de que experimentamos una infinidad de afecciones: las unas sujetas a nuestra voluntad y como hijas de la actividad que hay allá en el fondo de nosotros mismos; otras, independientes de nosotros, que nos vienen sin nuestra voluntad, a veces contra ella y cuya reproducción no está siempre en nuestra mano.

»El flujo y reflujo de ideas, de voliciones y sentimientos tienen un punto en que se enlazan, un sujeto que los recibe, que los recuerda, que los combina, que los busca o los evita: ese ser de que tenemos conciencia íntima, que los filósofos han dado en llamar el *yo*. Este es uno, idéntico bajo todas las transformaciones, y esa unidad, esa identidad es para nosotros un hecho indisputable, un hecho atestiguado por la conciencia. ¿Quién sería capaz de hacernos dudar que el *yo* que piensa en este momento es el mismo que pensaba ayer y años atrás?... ¿Quién nos quitaría la convicción profunda, incontrastable, de que somos nosotros mismos quienes lo experimentamos, de que hay algo aquí dentro que *sirve de sujeto a todo?*»

«Para decir *yo*, es necesario suponer una realidad permanente: realidad, porque lo que no es real no es nada; permanente, porque lo que pasa desaparece, deja de ser, y no puede servir de punto para unir nada» (54).

Una vez demostrada la sustancialidad del *yo* humano, Balmes refuta a Kant, que aquí especialmente le sale al paso, "obstruyendo con sus sofismas el camino de la verdad". La *Dialéctica trascendental* es verdaderamente un tratado, no de la sofística del entendimiento humano, como pretende Kant, pero sí tan llena de sofismas, que bien podría apellidarse la sofística kantiana. Kant, toda su batería de argumentos sofísticos la dirige contra las pruebas psicológicas en favor de la sustancialidad del alma, pretendiendo ver en ellos un tránsito ilegítimo del orden

(54) FF IX, 33, 42.

ideal al real. A ello era conducido Kant por sus mismos principios.

«O debía poner en duda—escribe Balmes—la substancialidad del alma o consentir en la ruina de todo su sistema.» Para probar esta aserción, aduce Balmes palabras textuales de Kant: «Sería—dice el filósofo alemán—un grande y hasta el único escollo de toda nuestra crítica la posibilidad de demostrar *a priori* que todos los seres pensantes son substancias simples y que, por consiguiente, tienen necesariamente la personalidad y la conciencia de su existencia separada de la materia, porque de este modo hubiéramos dado un paso fuera del mundo sensible, habríamos entrado en el campo de los *noúmenos*, y nadie nos disputaría el derecho de desmontar este terreno, de edificar en él y tomar posesión del mismo según que lo permitiera la fortuna de cada uno» (55).

Balmes no puede menos de echar en cara al filósofo de Königsberg el que para combatirla presente al lector la prueba de la sustancialidad del alma tan oscuramente que nadie sea capaz de sentir su fuerza; oscuridad que, de no ser ya en Kant proverbial, parecería aquí de intento pretendida. En el raciocinio con que pretende probar que dicha prueba es paralogística, Balmes no ve mas que una simple aplicación del *apriorismo* en que estriba todo el sistema kantiano.

«Menester es confesar—dice—que el raciocinio de Kant es concluyente, si se admiten sus principios; y en esto tenemos una prueba de la necesidad de combatir ciertas teorías que a primera vista parecen inocentes por estar en el mundo de las abstracciones, pero que en realidad son funestísimas por los resultados a que conducen. Tal es el sistema de Kant sobre el valor objetivo de las categorías puras, y por esto lo he combatido.»

Balmes cita aquí los capítulos del libro cuarto (13-16, 21-22) (56), en los que ha refutado los dos principales fundamentos de la *Lógica trascendental;* conviene a saber, que en nos-

(55) FF IX, 51. Cfr. *Crítica de la razón pura.* Ed. G. Morente, II, 283.
(56) FF IX, 52-54.

otros no hay más que intuición sensible y que los conceptos del entendimiento carecen de valor objetivo.

Examinados minuciosamente los embrollados y confusos análisis con que el filósofo alemán pretende demostrar la existencia de un paralogismo trascendental, Balmes no puede menos de exclamar:

«Indignación causa que con semejante embrollo de ideas y de palabras se pretenda arrebatar al espíritu humano su existencia, pues que a esto equivale el negarle que sea substancia; indignación causa el que con una confusión tal se quiera hacer vacilar uno de los argumentos más claros, más evidentes, de fuerza más irresistible que ofrecerse pueden a la razón humana... No cabe argumentación más sofística y vulgar: no admite Kant la substancialidad del alma humana, porque no podemos tomar la misma substancia y presentársela en intuición sensible; pero entonces tampoco debiera hablarnos de los *conceptos intelectuales puros*, de las *funciones lógicas*, de las *ideas*, pues que todas estas cosas, como se hallan fuera del orden de la sensibilidad, no pueden sernos dadas en intuición sensible» (57).

Balmes ha prestado la más escrupulosa atención a las razones con que el filósofo de Könisberg pretende invalidar el testimonio de la conciencia, el cual sólo nos daría del *yo* una identidad lógica, pero no real, y en las palabras mismas de Kant encuentra la mejor refutación de sus argumentos.

En efecto, éste «reconoce expresamente que el juzgar que somos los mismos lo hacemos por necesidad, esto es, que la identidad del *yo* es para nosotros un hecho de conciencia necesario. Ahora bien: si estamos precisados a juzgarnos idénticos, si esto nos lo dice la conciencia, ¿podremos negar ni poner en duda esta identidad, si no queremos faltar al hecho fundamental de todas las investigaciones psicológicas y, por consiguiente, caer en el más completo escepticismo? Si no es valedero el testimonio de la conciencia, si no es seguro el juicio a que él nos impele por necesidad, ¿de qué podremos asirnos para no precipitarnos en el escepticismo más absoluto? ¿En dónde podremos buscar un cimiento sólido para levantar el edificio de nuestros conocimientos?» (58).

(57) FF IX, 55, 57.
(58) FF IX, 65, 70.

«Ahora me parece esto; tengo conciencia de esto; ignoro todo lo demás; experimento una necesidad de creer tal cosa, pero quizá esta creencia será una pura ilusión; nada sé del mundo externo; todo conocimiento me está negado; yo mismo no soy nada más que una sucesión de fenómenos que pasan y desaparecen; una necesidad irresistible me impulsa a creer que estos fenómenos tienen un lazo común, pero este lazo no es nada, pues en desapareciendo un fenómeno nada queda de él; si confieso una realidad permanente, sea la que fuere, ya caigo en la substancialidad del alma, que me había propuesto no admitir; todo es ilusión, todo es nada; porque no estando seguro ni aun de los hechos de conciencia, no estoy seguro de la ilusión misma. ¿Quién tiene valor para arrostrar semejantes consecuencias?» (59).

Demostrada la sustancialidad del alma y refutados los sofismas de Kant acerca de ella, Balmes pasa a tratar de la simplicidad del alma, y conforme a su método crítico-constructivo, primeramente la demuestra con argumentos positivos y luego pasa a examinar los sofismas con que Kant intenta presentar al lector el "segundo paralogismo de la psicología". Balmes aquí se encuentra con otro de los cimientos básicos del criticismo; a saber, que la necesidad no puede originarse de la experiencia del sér contingente.

«Es imposible para Kant sacar de la experiencia la unidad necesaria del sujeto pensante, como condición de posibilidad de todo pensamiento, porque la experiencia no hace conocer ninguna necesidad, y el concepto de unidad absoluta se halla en una esfera muy diferente de la que conviene a este caso.»

«Cierto—responde Balmes—que la sola experiencia no nos hace conocer la necesidad, porque limitándose a hechos particulares, todos contingentes, no se extiende a la razón universal de los objetos; pero no se verifica lo mismo de la experiencia considerada objetivamente, esto es, en cuanto al conocimiento de las razones generales de las cosas .. (60). La proposición *yo pienso* es el fundamento sobre el cual la psicología edifica sus conocimientos; esto lo confiesa Kant, y no se comprende por qué admitiendo que esta proposición es la forma de la percepción que se liga con toda experiencia y la precede, dice que no es experimentada, como si no estuviese sujeta a verdadera experiencia como su forma, cuando, si bien se considera, más bien debe

(59) FF IX, 71.
(60) FF IX, 87; IV, 144-149.

ser experimentada la forma que el mismo pensamiento, supuesto que éste es distinto en cada caso, mientras que la forma es idéntica en todos.» (61).

Y aquí muestra Balmes un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo germano al afirmar que "cuanto se halla de verdad en la dilatada exposición de Kant sobre la limitación de nuestro conocimiento a los actos de conciencia y sobre la falta de conocimiento intuitivo de la misma sustancia del alma y del sujeto trascendental del pensamiento está expresado en las lacónicas palabras de Santo Tomás: "No se conoce a sí misma por su esencia, sino por su acto: *Non per esentiam suam sed per actum suum*" (62).

Refutados los raciocinios de la *Dialéctica trascendental* con que en ésta se pretende presentar como paralogísticos los argumentos psicológicos en favor de la sustancialidad, personalidad y simplicidad del alma humana, Balmes demuestra cómo la idea de sustancia, en cuanto expresa un sér permanente sin mudanzas, se realiza en Dios; es decir, que todo cuanto se encierra de perfección en la idea de sustancia puede y debe aplicarse al sér infinito.

Deslindadas luego perfectamente la relación de causalidad de la de sustancia, entra Balmes en la cuestión del panteísmo, el cual tiene cuidado de presentarnos como una consecuencia del criticismo de Kant, volviendo así una vez más al punto de vista antikantiano dominante en el decurso de toda la obra.

*Cosmología.*

Desde el punto de vista antikantiano, en cuyo aspecto consideramos la *Filosofía Fundamental*, podría tal vez parecer que aquí se encuentra en ella una laguna, pues a primera vista diríase que se omite en ella el tratar de la antinomia de la razón práctica, que, como es sabido, constituye una parte notable de la *Dialéctica trascendental*. Sin embargo, ello no es así, porque

(61) FF IX, 89.
(62) FF IX, 94.

si bien es verdad que Balmes no desciende a examinar cada una de las cuatro antinomias kantianas en particular, se hace cargo, no obstante, suficientemente de la antinomia fundamental al demostrar por el conjunto o serie de seres condicionales que nos manifiesta la experiencia, tanto interior como exterior, la existencia de un incondicional. Cosa que Balmes realiza precisamente en su propio lugar, perfectamente paralelo a la *Dialéctica kantiana*, donde después de los pretendidos paralogismos psicológicos sigue la sección que versa sobre la antinomia de la razón pura.

De suerte que Balmes, después de haber rebatido los sofismas kantianos relativos a la psicología, pasa a deducir de las series condicionales la existencia de lo incondicional, desvaneciendo por completo la antinomia fundamental, que achaca Kant a la cosmología clásica. "Solamente admitiendo un sér necesario incondicional, donde se halla la condición de cuanto existe, queda todo explicado. Luego lo condicional supone lo incondicional; luego siéndonos dado lo primero podemos inferir lo segundo. Es así que lo condicional nos es dado tanto en el mundo externo como en el interno, luego existe un sér incondicional de cuya existencia no hay la razón en ninguna parte fuera de él" (63).

*Teodicea.*

El libro décimo y último de la *Filosofía Fundamental* versa sobre el asunto más trascendental de toda la metafísica, cual es el valor objetivo del concepto de causa y del principio de causalidad. De él depende, en frase de Kant, la vida o muerte de la metafísica. Así es en verdad, pues aun el concepto mismo de sustancia es lógicamente posterior al de causa o razón suficiente. Por los accidentes-efectos que nos ofrece la experiencia venimos a conocimiento de sustancias-causas.

De ahí que Kant, para derribar el baluarte de la metafísica tradicional, sobre todo la Teodicea, tiene bastante con destruir el valor objetivo del concepto de causa, haciéndolo salir del fon-

(63) FF IX, 11-21, 202.

do de la facultad misma como una de sus formas subjetivas *a priori*. Puede decirse con verdad que toda la *Crítica de la Razón Pura* gira en torno al concepto de causa y del principio de causalidad. Si éste fuese sintético *a priori* en el sentido pretendido por Kant, la metafísica como ciencia habría realmente recibido el golpe mortal del filósofo de Könisberg, ya que sin aquel principio es del todo imposible construirla.

La tercera especie de argumentos dialécticos o sofísticos son, según Kant, los que pretenden demostrar la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de los objetos en general; es decir, Dios. La crítica kantiana de estos argumentos tradicionales tiende a mostrar que las pruebas cosmológica y la físico-teológica se apoyan en el paralogismo que da una especiosa apariencia al que llama Kant argumento ontológico.

Balmes empieza esta parte declarándose abiertamente en favor de Kant contra este argumento ontológico *a priori*, que con sólo el concepto del sér necesario pretende demostrar su realidad. Es de notar aquí la observación que a propósito del problema sobre la infinidad de la extensión y del número hace Balmes contra el apriorismo platónico-agustiniano.

«La posibilidad—dice—o la no contradicción de los conceptos en el orden puramente ideal no nos asegura de su posibilidad en el orden real. Cuando los conceptos se realizasen su realidad no estaría en una extensión abstracta, ni en un número abstracto, sino en *tales* seres extenso; en *tales* unidades; la determinación implicada por la realidad puede envolver contradicciones con la infinidad verdadera, no siéndonos posible descubrirlas en el concepto indeterminado que prescinde de las condiciones de su realización.» (64).

«La idea determinada de un ser absolutamente infinito real, o sea de Dios, se forma de la idea indeterminada de un ser absolutamente infinito combinada con las ideas intuitivas de inteligencia, voluntad, libertad, causalidad y las demás que se pueden concebir sin imperfección, todas existentes en un grado infinito.» (65).

«Pero si con sola la idea del ser necesario no se puede demostrar su existencia, esta prueba clásica, fundada en el principio de razón suficiente: Si existe algo, ha existido siempre algo y no es designable un momento en el cual se hubiese podido decir con verdad: no

(64) FF VIII, 163.
(65) FF VIII, 177.

hay nada. El conocimiento de que existe algo lo tenemos por la experiencia, la cual nos presenta, cuando no otra cosa, la existencia de nuestro propio pensamiento. Luego existe un ser absolutamente necesario, esto es, un ser *no ser* implica contradicción.

Ser por tanto necesario es inmutable, porque así como es contradictoria su no existencia, lo es su *no estado* y la mudanza no es otra cosa que el tránsito de un estado a otro estado, que implica el *no estado* del primero; luego la mudanza en lo necesario es contradictoria.» (66).

Mas toda esta argumentación clásica se apoya en el principio de causalidad, que es el mismo de razón suficiente aplicado a lo contingente; por donde se ve la trascendencia suma de este principio, de cuyo valor depende la demostración de la existencia de Dios. Por eso Balmes emplea aquí toda la fuerza de su ingenio para hacer inexpugnable esta verdadera fortaleza de la Teodicea cristiana.

Declarados, pues, los conceptos de causa y efecto, comienza por establecer varios axiomas:

*Axioma I*: *La nada no puede ser causa.* La verdad de este primer axioma consta por la sola comparación de las dos ideas nada y ser. "Quien las compare como es debido no necesitará demostración: lo verá por *intuición;* lo que constituye el carácter del axioma."

"*Axioma II*: *No hay efecto sin causa,* o sea todo lo que pasa del no ser al ser necesita de algo distinto de sí que produzca este tránsito. Del no ser vemos evidentemente que el objeto no saldrá jamás... Intuitivamente se nos presenta, pues, la verdad de dicha proposición" (67).

Atento siempre a su punto de vista criteriológico, una vez declarado el concepto de causa y su existencia en nosotros, Balmes prueba la realidad de causas y efectos, tomando como base de su argumentación el concepto de mudanza; porque «la más ligera mudanza no es concebible sin tránsito del no ser al ser. Aun cuando no estuviéramos en relación con el mundo externo y se limitara nuestro espíritu a los solos hechos internos, a la sola conciencia del *yo* y sus modificaciones, sabríamos que hay tránsito del no ser al ser, por el testimonio de

(66) FF X, 9, 21-22.
(67) FF X, 36-40.

la sucesiva aparición de nuevas percepciones, de nuevos afectos. Dentro de nosotros experimentamos ese flujo y reflujo de modificaciones que pasan del no ser al ser, del ser al no ser.» (68).

Declarado el concepto de causa y su valor objetivo, Balmes, con una plena confianza en el éxito de la investigación vá a tratar de «un problema filosófico del que están pendientes—dice—verdades importantísimas»: es el problema acerca del principio de causalidad, «puesto en duda en los últimos tiempos; por lo cuál es necesario dejarlo a cubierto de todo género de ataques. Creo posible—dice—conseguirlo presentando la doctrina desde un punto de vista luminoso, que destierre todas las dudas y acabe con todas las dificultades. Ruego al lector que me siga con atención por algunos momentos en el raciocinio que voy a presentarle».

«Tomemos un ser cualquiera, que llamaremos A. Para que se le pueda aplicar el principio de causalidad es preciso que haya comenzado á ser y que antes no existiese; porque si no suponemos este comienzo, A debiera haber existido siempre. Tenemos, pues, que hay una duración asignable en que no había A; y en que había *no A*. Y que así en el orden de la duración ha habido una pequeña serie de dos términos: *no A*, *A*. Comenzar es pasar del primer término *no A* al A. El principio de causalidad dice: que no es posible el tránsito del primer término al segundo sin que intervenga un tercer término, B, que debe ser algo real. Del concepto *no A*. es imposible que salga jámás el A, y por consiguiente si no hay un término real para hacer el tránsito, nunca se puede pasar del *no A* al A, ni aun en el orden puramente ideal...; la razón no alcanza a hacer sálir de una pura negación un concepto positivo... Finge el instante M en que A no existía, y luego el instante N, en que A existe. ¿Por qué? No alegan razón ninguna; sin saber cómo ha surgido de la nada el A, sin la acción de nada. Esto es una contradicción manifiesta. El principio de causalidad se funda en las ideas puras de ser y no ser. Puesto el *no ser* solo, vemos evidentemente que no puede comenzar el ser. El principio, es, pues, puramente ontológico... El comenzar supone un no ser que comienza; y del concepto de *no ser* es imposible que salga el ser; esto es contradictorio. El ser apareciendo repentinamente sin causa, sin razón, sin nada, es una representación absurda que nuestro entendimiento rechaza con la misma fuerza e instantaneidad que admite el principio de contradicción.

Como el tiempo es la relación del no ser al ser, el orden entre lo variable, se concibe también que el concebir sucesión sin algo que preexista es contradecirse; y así el principio de precedencia viene a fortalecer el principio de causalidad; o más bien se manifiesta que son uno solo, bien que presentados bajo diferentes aspectos: el de pre-

(68) FF X, 43-44.

cedencia se refiere a la duración; el de causalidad, al ser; pero ambos expresan una aplicación del principio fundamental es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo.»

«Los que apealn a *solas* razones de experiencia para establecerle o combatirle, plantean mal la cuestión: la sacan de su verdadero terreno: confunden la *noticia* de la causalidad con la *noción* o idea de causalidad. Los filósofos que no salgan del orden sensible, no pueden afianzar sólidamente este principio». Así ha demostrado Balmes que el principio de causalidad es estrictamente analítico y que Kant lo explica de una manera inexacta y, según como se interpreten sus palabras, completamente falsa, conforme a su teoría de los principios sintéticos *a priori* (69).

Balmes, de lo dicho sobre los principios de causalidad y precedencia saca una consecuencia importantísima, y es que «el concepto de la nada absoluta nos es imposible: 1.°, porque éste sería un concepto completamente vacío, o más bien la ausencia de todo concepto; 2.°, porque no es posible el concepto sin conciencia; y en ésta se halla implicada la idea de ser, de algo, la cual es contradictoria con la nada absoluta».

De lo cual «resulta ser un hecho primitivo de nuestro espíritu la necesidad de pensar lo necesario y eterno; y que la confusión que sentimos al pensar en la duración en abstracto y esa inclinación a fingir tiempos antes que existiera el mundo, nace de la necesidad de concebir lo eterno, necesidad de que nuestro espíritu no puede emanciparse, supuesto que piense. ¡Qué verdad tan luminosa! ¡Cuántas reflexiones inspira!

Balmes prosigue explicando las relaciones que hay entre las ideas de actividad, causa, sucesión, tiempo, causalidad absoluta, o primera y secundaria. Y si siempre, aquí de modo particular, al explicar la causalidad secundaria, aparece el Balmes esencialmente apologista de la religión católica, no solamente porque la religión es el fin primario entre todos los fines que se propone en sus múltiples trabajos literarios, sino porque en la ejecución de cada obra todo su cuidado se endereza a encontrar el nexo que ella tiene con las verdades de orden religioso y moral (70).

En la misma actividad de nuestra voluntad encuentra una imagen de la creación, que en el origen de todas las cosas supone un sér inteligente.

---

(69) FF X, 55-61, 84; I, 288.
(70) FF X, 73, 75.

«En el ejercicio de la voluntad se ofrece a nuestra intuición, o si se quiere, a la conciencia una serie de fenómenos, semejante al de la elaboración inmanente de las ideas, sobre cuya producción nada sabemos en cuanto al *modo*. Preguntan algunos en qué consiste la creación; cómo se entiende que Dios saque las cosas de la nada: esto, dicen, es incomprensible, sin reflexionar que una incomprensibilidad semejante encontramos en el modo con que se ejerce la causalidad secundaria tanto en el mundo corpóreo como en el incorpóreo. Si conociésemos a Dios intuitivamente como, según el dogma católico, lo conocen los bienaventurados en la mansión de la gloria, podríamos conocer intuitivamente el modo con que se ejecuta la creación.

Ahora en cuanto podemos formarnos alguna idea de la acción del Criador, decimos que saca de la nada con el imperio de su voluntad; lo cual a más de estar acorde con la enseñanza de la religión, se halla en consonancia con lo que experimentamos en nosotros mismos. Dios quiere y el universo sale de la nada: ¿cómo se puede comprender esto? A quien nos lo pregunte le diremos: el hombre quiere y todo su cuerpo se pone en movimiento: ¿cómo se puede comprender esto? He aquí una imagen pequeña, sin duda, pálida, incompleta, pero verdadera imagen de la creación: un ser inteligente queriendo, y un hecho apareciendo. ¿Dónde está el vínculo? Si no podéis explicárnoslo respecto a los seres finitos, ¿nos exigiréis que lo expliquemos tratándose del ser infinito? La incomprensibilidad del enlace del movimiento del cuerpo con el imperio de la voluntad no nos autoriza a negarla; luego la incomprensibilidad del enlace de un ser que aparece de nuevo por efecto del imperio de la voluntad infinita, tampoco nos autoriza para negar la verdad de la creación; por el contrario, el hallar una cosa tan semejante en nosotros mismos fortalece poderosamente los argumentos ontológicos con que se ha demostrado su necesidad. En los dogmas de la religión cristiana, a más de lo que encierran de sobrenatural, se encuentran a cada paso verdades filosóficas tan importantes como profundas» (71).

«La causalidad refiriéndose a efectos puramente posibles no se comprende lo que puede significar, sino poniéndola en una inteligencia... sólo ésta puede referirse a lo que no existe; pues que puede pensar lo *no existente*... Esta razón prueba que en el origen de todas las cosas hay un ser inteligente causa de todo y que sin esta inteligencia nada podría haber comenzado. Si algo ha comenzado, algo existía desde toda la eternidad; y lo que ha comenzado era *conocido* por lo que existía. En no admitiendo la inteligencia, el comienzo es absurdo» (72).

---

(71) I. Casanovas, ob. cit., II, 5-6: *Versión*, II, 4.
(72) FF X, 124, 128, 164.

*Crítica de la razón práctica.*

Balmes corona su magna obra filosófica con un profundo análisis de la idea de moralidad, que tan importante lugar ocupa entre las ideas fundamentales de nuestro espíritu; idea que con todo el orden moral, de ella derivado, Kant relega al dominio extracientífico de la razón práctica. Examinando, pues, Balmes en los tres últimos capítulos de la *Filosofía fundamental* la idea de moralidad, sobre cuya naturaleza y origen tanto se ha disputado, después de consignar el hecho intenta sobre todo establecer, frente a Kant, el carácter estrictamente científico de la moral que tiene por base y fundamento dicha idea.

«Al entrar—dice—en este examen es preciso ante todo considerar que se trata de un hecho: el hecho de la existencia de las ideas morales—de obligación, derecho, bueno, malo, lícito, ilícito, justo, injusto ...—profundamente arraigadas en nuestro espíritu, las cuales se presentan unidas a la idea de moralidad formando como un ambiente en que el espíritu humano respira y vive» (73).

Consignado el hecho, Balmes procede por el método analítico a descomponerlo, recorriendo varias exposiciones del mismo y señalando la insuficiencia de alguna de ellas, para establecer luego la que él cree única verdadera. Ahora nos interesa tan sólo ver cómo refuta la explicación de la *Crítica de la razón práctica*, incluída entre las que, sin elevarse a Dios, pretenden dar razón del orden moral.

Balmes empieza por afirmar que «los que [como Kant] se contentan con decir que la moral es un hecho absoluto del espíritu humano sin ligarlo con la existencia de un ser superior, no explican nada; no hacen más que consignar el hecho de las ideas y sentimientos morales, para lo cual no necesitamos ciertamente la investigación filosófica; son cosas que todos llevamos en el entendimiento y en el corazón; para cerciorarnos de ellas bástanos el testimonio de la conciencia... Es preciso, pues, salir del hombre para buscar el origen del orden moral, y siendo claro que hemos de encontrar la misma insuficiencia en las demás criaturas, es necesario que la busquemos en la fuente de todo ser, de toda verdad y de todo bien: Dios. ... No

(73) FF X, 199, 205, 208, 220, 272.

se concibe orden moral quitando a Dios del mundo. Sin la idea de Dios la moralidad no puede ser otra cosa que un sentimiento ciego tan absurdo en su objeto, como en sí mismo; la filosofía que no lo funde en Dios, no podrá llegar jamás a una explicación científica» (74).

Balmes expone luego su teoría filosófica sobre la moralidad; teoría que consiste en identificar la *esencia* de la moralidad absoluta con el amor de Dios y en considerar todas las ideas y sentimientos morales como aplicaciones y participaciones de este amor.

"Con esta piedra de toque, dice, podemos recorrer toda la moral y reconocer la bondad o malicia de todas las acciones" (75). Y he aquí la fórmula del imperativo categórico de la moral autónoma kantiana, sustituída por otra en que el principio y norma del orden moral es la voluntad divina.

Balmes, con esta teoría, pretende principalmente demostrar, contra Kant, el carácter científico de la moral.

«Uno de los resultados *más notables*—dice—de esta teoría que pone la esencia de la moralidad en el amor de Dios, o del bien infinito, es el que hace desaparecer la diferencia entre la forma de las proposiciones metafísicas y las morales, manifestando cómo el *se debe* y *se ha* que se encuentra en éstas se reduce al *es* absoluto de aquéllas; con lo cual se ve que las proposiciones morales no están menos ligadas con el principio de contradicción que las metafísicas.»

Así queda patentizado que no se trata de meros postulados de la razón práctica, sino de proposiciones enunciativas o en modo indicativo estrictamente científicas. Este magnífico resultado le parece a Balmes "imposible de conseguir si en vez de decirse: el amor de Dios es la misma moralidad, se dijese: el amor de Dios es un acto moral, distinguiendo entre el amor y la moralidad". Balmes parece, pues, haber ideado su teoría sobre la esencia de la moralidad para refutar a Kant. Y aunque en estos tres capítulos no se halle explícitamente su nombre, sin embargo, alude evidentemente a él cuando después de la anterior demostración afirma que "si bien es necesario reconocer el carácter primitivo

(74) FF X, 196-197, 200.
(75) FF X, 226, 228, 273.
(76) FF X, 229, 275.

de algunos hechos de nuestro espíritu y no empeñarse en querer explicarlo todo, conviene, no obstante, guardarse de la exageración, que en esto será tanto más peligrosa, dice, cuanto se cubrirá con el manto de la modestia" (77).

Que estas últimas palabras contienen una alusión clara a la conducta del filósofo alemán consta por un texto paralelo a éste que hallamos en *Cartas a un escéptico*. "Kant, escribe allí Balmes, llevó la sobriedad de la razón a un extremo reprensible, señalándole límites estrechos en demasía...; conozco que nuestra razón es débil en extremo, que es excesivamente cavilosa, que todo lo prueba, que todo lo combate; pero de aquí a negarle el voto en las cuestiones de metafísica hay una distancia inmensa. *Est modus in rebus*" (78).

Balmes, pues, con su teoría científica sobre los fundamentos del orden moral ha completado su refutación del criticismo alemán, alcanzándo'o no solamente en su parte fundamental de la razón pura, sino también en sus gravísimas consecuencias de la razón práctica, en la que se halla fundamentada la dirección irracional pragmatística que caracteriza a casi toda la filosofía moderna postkantiana.

He aquí, en esbozo tan sólo, uno de los aspectos de la *Filosofía Fundamental* en que casi no se ha reparado y que en nuestro sentir constituye, no obstante, uno de sus grandes méritos. El haberse enfrentado con el gran revolucionario moderno de la filosofía y refutado con tanta solidez, profundidad y claridad sus errores, verdaderamente trascendentales, hace a Balmes no menos benemérito de la filosofía que de la religión. Pues ésta "sería, nos ha dicho, un nombre vano si no se dejasen bien estab'ecidas las verdades fundamentales acerca de Dios, del mundo y del hombre, y mucho más si se las arruinase, como lo hace Kant al negar su voto a la razón en las altas cuestiones de metafísica y desecharla como incompetente para discernir en ellas entre la verdad y el error".

La cualidad en Balmes característica, de ser apologista de la religión católica no se reve'a menos, a nuestro juicio, en la *Filosofía Fundamental* que en *El Protestantismo*. Ojalá estas insig-

(77) FF X, 230.
(78) Carta VIII.

nificantes anotaciones pudieran ser de alguna utilidad para promover aquel "mayor estudio", pronunciado por Menéndez y Pelayo, de esta obra en que Balmes "depositó las más ricas intuiciones de su espíritu" y por la que este otro gran maestro de la cultura española juzga al "Balmes metafísico no inferior al Balmes admirable tratadista de lógica práctica en EL CRITERIO y de filosofía de la historia en EL PROTESTANTISMO".

Plácenos poner término a esta descripción esquemática de la obra balmesiana con unas palabras del gran restaurador moderno de la filosofía cristiana y admirador de Balmes, León XIII, que en su entrevista de Malinas, al hablarle de las obras que tenía publicadas, le animaba a seguir por el mismo camino apologético. Estos dos grandes hombres se sentían unidos por unos mismos ideales religiosoculturales, como al principio dije, pudiendo ahora añadir más en particular que el horror constatado en el filósofo español hacia la obra destructora de Kant no lo sentía con menor intensidad el gran Papa de la Encíclica, *Carta Magna* del tomismo, *Aeterni Patris*, el cual no cesó un momento en todo su largo pontificado de perseguir y condenar "aquella revolución filosófica que, en frase de Balmes, algunos incautos han tenido por un progreso", entre los cuales no faltaron, por desgracia, católicos en cuyas manos quedaba gravemente comprometida la causa de la verdad al pretender el absurdo de convertir la filosofía kantiana en arma de la misma verdad. Tamaña aberración es la que denunciaba y condenaba el Papa León XIII en carta a los obispos franceses (8 septiembre 1899), lamentándose de que el escepticismo doctrinal encerrado en el kantismo hubiese podido ser acogido con tanto favor en un país justamente célebre por su amor a la claridad de las ideas y del lenguaje.

¿No podríamos también nosotros lamentarnos de semejante manera viendo la desconsideración en que son tenidos en nuestra patria grandes valores nacionales, mientras se va en busca de una filosofía exótica y heterodoxa, reñida aun con nuestro mismo temperamento racial, prestándose atención a las nebulosidades kantianas y neokantianas, al propio tiempo que de intento se silencia la obra profundísima de nuestro gran pensador y "luminar insigne de la apologética cristiana de nuestros tiem-

pos"—la frase es del cardenal Gasparri (79)—, que bien pudiera apellidarse el filósofo de la claridad? Hora es ya de que llegue aquella generación "capaz de comprenderle y admirarle" (80), para la que, como dijo Quadrado, escribió Balmes adelantándose a su tiempo.

MIGUEL FLORÍ, S. I.

*Barcelona-Sarriá.*

(79) Carta del cardenal Gasparri al P. Casanovas, 9 octubre 1926.
(80) *Necrología de D. Jaime Balmes*, citado por el P. Casanovas, obra cit., II, 669. Versión castellana. II, 311.

# BIBLIOGRAFIA

JUAN LEAL, S. I.—*El valor histórico de los Evangelios.*—2.ª edición, páginas 256. Granada, 1942.
JUAN LEAL, S. I.—*Jesucristo, Dios-Hombre.* — Tomo I: *En su vida.* Tomo II: *En la fe de la Iglesia,* págs. 424. Granada. 1942.

De entre las varias publicaciones del Centro de Cultura Religiosa Superior, abierto en Granada desde 1938 por la Facultad Teológica, S. I., de aquella ciudad, tenemos el gusto de presentar los tres tomitos del P. Leal arriba indicados. Como lo confiesa su autor, en sustancia no son más que las lecciones explicadas en aquel Centro; lecciones de alta divulgación religiosa, basada en riguroso método científico. El provecho que éstas hicieron en los oyentes pretende hacerse extensivo a todos los españoles deseosos de conocer profundamente los fundamentos científicos de la historicidad de los Evangelios y de cuanto se refiere a la persona de Jesucristo.

El primer volumen, consagrado a estudiar el valor histórico de los Evangelios, aparece notablemente mejorado respecto de la primera edición. Esto se advierte sobre todo en los capítulos primero, segundo, cuarto y sexto, donde se explican, respectivamente, *El estudio crítico-histórico de los Evangelios, La genuinidad de los Evangelios en los documentos del siglo IV y III, La genuinidad de los Evangelios en los escritores apostólicos, La genuinidad de los Evangelios y el examen interno.* Acierto es también del autor el haber completado esta segunda edición con un apéndice, que contiene las respuestas de la Comisión Bíblica sobre la autenticidad e historicidad de los cuatro Evangelios canónicos.

Lógicamente enlazados con el anterior están los dos volúmenes siguientes, ya que una vez demostrada la historicidad de los Evangelios se imponía estudiar la persona de Jesucristo, cuyo nombre rebosa por todas las páginas del Nuevo Testamento. En dieciocho lecciones, que giran en torno al Dios-Hombre, se responde certeramente a la pregunta de ¿quién es Jesucristo? Después de dos capítulos preliminares se abordan los temas siguientes: El cuerpo de Jesucristo, su inocencia, el siervo fiel de Yahveh, hermano y maestro de los hombres, profeta, Mesías, Hijo de Dios, los milagros y la Resurrección. Esto en su vida. Que por lo que hace a la vida de la Iglesia, se pasa revista al pensamiento de San Pedro, de San Juan, de San Pablo, de los mártires, de los Concilios y de los Teólogos respecto de la persona del Salvador.

Con especial cariño están tratados el apartado sobre los mártires y el de San Pablo. Pero en todas las lecciones campea una exposición clara y precisa, fruto del conocimiento nada vulgar de la Sagrada Escritura y de la abundante bibliografía que en torno a estos temas se ha producido.

S. G.

MARQUÉS DE LOZOYA.—*Historia del arte hispánico.*—Tres tomos, Barcelona, Salvat Editores, S. A., 1931, 1934, 1940. XXX + 532, XII + 614 y VIII + 542 págs.

La reciente aparición del tercer tomo de esta obra—en el campo de los estudios históricos, una de las más importantes de cuantas han aparecido estos últimos años—nos obliga a reseñar conjuntamente los dos primeros, de los que no se había dicho nada todavía en esta revista.

El autor presenta su obra con excesiva modestia, como si hubiese de servir solamente a los «no profesionales que desean adquirir una visión de conjunto sobre la totalidad del arte hispánico», y añadiendo: «apenas hay en este libro nada original». Y eso no es exacto, porque aun a los profesionales ha de interesar sobremanera el ver cómo estructura el Marqués de Lozoya tantos materiales dispersos en libros, opúsculos y artículos, y cuál es su reacción personal ante manifestaciones artísticas que él no hubiera podido estudiar en forma monográfica. Además, original es la síntesis de lo que otros han analizado, y original el mismo prólogo, en el que con tan personal perspicacia enumera las características generales del arte hispánico: «la facilidad de repentizar, la viveza intuitiva, la finura para percibir y expresar rápidamente sensaciones». Discípulo de Menéndez y Pelayo, se muestra en la ecuanimidad y afecto con que estudia las manifestaciones culturales de todas las regiones de España, como componentes de una superior unidad espiritual, y en el dar fraternal acogida en sus páginas al arte portugués; admirador suyo se profesa al decir que en la *Historia de las ideas estéticas* «se realiza, una vez más, el milagro de que aquel enorme acervo de erudición pudiera ser expuesto con la claridad y belleza de un poema; y, sin embargo, no deja de lamentar que tuviese «para el barroquismo artístico y literario la misma incomprensión del más furioso de los neoclásicos»; buen ejemplo para los burdos detractores y los ingenuos adoradores. Al enumerar en la introducción los principales historiadores que hasta el presente ha tenido el arte español, y al dar al abate Ponz el puesto que en su época se merece, no hubiera sobrado tal vez una alusión a aquel otro abate valenciano, el ex jesuíta Antonio Conca, que trabajaba en Ferrara una refundición italiana del famoso *Viaje de España*, para dar a conocer en el país del arte nuestros tesoros.

Abarca el primer tomo todas las manifestaciones artísticas hasta el siglo XIII, es decir, hasta la plena evolución del románico; el segundo, el arte gótico, y el tercero, el renacimiento. Dentro de cada período artístico, va examinando sucesivamente la arquitectura, la escultura, la pintura y las artes menores, siempre fijándose más en la categoría trascendente que en la anécdota fácil; esa visión total de los problemas, y la prosa, llena de vitalidad y de precisión, hacen que la lectura seguida de esa obra no sea un estudio, sino una agradabilísima distracción. La erudición no estorba a esa lectura fácil, por estar prudentemente represada en la sobreabundante bibliogra-

fía que lleva al fin cada capítulo. De las notas fugaces tomadas en el curso de mi primera lectura sólo trasvasaré aquí las que pueden resultar de mayor interés en una recensión.

Lozoya se resiste a admitir, contra Bosch-Gimperá, que el evidente parecido entre las cabezas de toro de Costitx y las de Micenas sea obra de la casualidad, y añade esta explicación: «acaso las formas encontradas en Mallorca sean copia de un modelo muy antiguo, que perdurase mucho tiempo en virtud de su carácter religioso» (I, 65). Al aplicar a la cultura ibérica el esquema preconcebido de la división según las diversas artes, se esfuma tal vez demasiado la demarcación de centros culturales, perfectamente delimitados y establecidos por los modernos arqueólogos (I, 77-114). La síntesis de los descubrimientos paleocristianos hechos en España, con ser tan sucinta, resulta más perfecta y más completa que en la que se suele presentar en las obras de historia eclesiástica, aunque tal vez no sea del todo exacta la afirmación—dubitativa, es cierto—: «quizás los únicos restos que permanecen de un edificio de esta clase [basílica] sean los descubiertos por D. Juan Rubió en Manacor» (I, 174). Excelente, por fin, en este primer tomo, la exposición objetiva de las diversas opiniones sobre el origen del románico propuestas por López Ferreiro, Kingsley Porter, Puig y Cadafalch, y Dieulafoy; la de estos dos últimos viene a ser una proyección a la arquitectura de la antigua cuestión literaria del influjo árabe en Provenza a través de Cataluña (I, 346-51).

En el segundo tomo se sigue toda la evolución del gótico y del morisco, señalando a la vez las diferencias características entre los estados orientales y occidentales, y el matiz hispánico, que da cierta unidad espiritual a todo el arte peninsular. Los dos últimos capítulos van dedicados al fenómeno flamígero en Castilla, Cataluña y Portugal, estudiado con una penetración y finura como pocas veces se halla en obras fundamentalmente eruditas. Las mismas cualidades resplandecen en el estudio del plateresco, en el atrio del tercer volumen: «el plateresco—dice—es la expresión artística de la recia y jocunda España de Carlos V, la de Pavía y Otumba, la que gustaba las primeras sales de la novela picaresca» (III, 15). Y en el modo de enjuiciar el renacimiento español: «el principio histórico del cansancio, fundamento de la evolución del arte, había de exigir una reacción de austeridad contra el barroquismo plateresco» (III, 33). Fuera de esa delicadeza de espíritu, la prudente condescendencia de entrenar a los lectores profanos, antes de iniciar el estudio de cada estilo, en la propia terminología, ampliará notablemente el número de lectores.

Alguna pequeña falta querría señalar: en las bibliografías son frecuentes las erratas en las citas de obras no castellanas; dos veces advierto que se dice erróneamente Jaime II, una en vez de Jaime I (II, 36) y otra en lugar de Pedro el Grande (II, 237); se echa de menos la cita del importante libro de Sancho Capdevila sobre *La Seu de Tarragona;* en el tercer tomo resulta chocante que hayamos de buscar la pintura española flamenquizante del siglo XV después del pleno renacimiento carolino; no hay duda que el arte flamenco del XV tiene ya algo renacentista, pero el mismo Huizinga lo incluye más bien en el otoño de la Edad Media, y Van Eyck es mucho menos medieval que Nuño Gonçalves, Bermejo y los Vergós; por otra parte también los seneses del XIV tienen mucho de renacientes, y por ellos pasa ese *dolce stil nuovo* de la pintura desde Italia a Flandes, y sin embargo Lozoya los estudia en su propio siglo.

Pero esas son apreciaciones del lector, y ya sabemos que en esa

clase de discrepancias entre el autor y el lector casi siempre es aquél el que tiene la razón.

Hemos querido reseñar aquí con alguna extensión—menor, ciertamente, que la merecida—esta obra, por creerla muy útil y casi necesaria a los sacerdotes que aspiren a tener una cultura digna de su estado y conforme a las prescripciones, cada vez más apremiantes, de la Iglesia.

MIGUEL BATLLORI, S. I.

GERMÁN DE SAN ESTANISLAO, Pasionista.—*Vida de Santa Gema Galgani.*—Cuarta edición, puesta al día, según los procesos de canonización. Editorial Litúrgica Española, S. A., Barcelona, 1942; 320 páginas.

El lector más acostumbrado a leer vidas de santos y de místicos se siente poseído del pasmo y admiración ante la prodigiosa multiplicación de gracias extraordinarias, milagros sorprendentes y raros sucesos que acontecen en la vida de Santa Gema Galgani. Y no es un santo medieval, sobre cuya historia, mal conocida, haya bordado la devoción popular ingenuas leyendas. Es una Santa de nuestros días, muerta a los veinticinco años de edad, el 11 de abril de 1903. Pocos santos nos son tan conocidos como esta virgencita de Lucca. Con lo que ella cuenta de sí, y con lo que nos refieren su director y las personas que la rodeaban, podemos seguir su vida, tejida de maravillas, casi día tras día. Ciertos espíritus, de tendencia demasiado humana y racionalizadora, tropezarán con casos tan chocantes que dudarán tal vez de su supernaturalidad, ya que de su historicidad parece imposible. Y aun a cualquier lector le parecerían increíbles ciertas cosas si no las relatase el más autorizado de los testigos, varón docto, prudente y virtuosísimo, P. Germán de San Estanislao, Pasionista, que fué el director espiritual de Gema. Lo que hace recomendable este libro es que nos pinta al vivo—en medio de un ambiente prodigioso de gracias gratis dadas y de casi continuo milagro—las admirables virtudes de Santa Gema Galgani, su fe, que parece palpa los misterios; su obediencia, rendidísima y heroica; su pureza, que ignoraba todo pecado; su desprendimiento de personas y cosas de este mundo; su mortificación, su humildad, etc. Y esto es lo que la Iglesia ha canonizado. Una cosa se ve con claridad en esta historia, y es que Dios, al comunicarse a sus santos, frecuentemente se acomoda a las ideas y carácter de ellos. Vemos, por ejemplo, que al reproducirse en el cuerpo virginal de Gema las llagas y heridas todas de Cristo crucificado, aparecen en el mismo número, en la misma forma y dimensión que las del Santo Cristo ante el cual solía orar la Santa. De ahí que no sea lícito conjeturar el número y forma de las llagas de Cristo, ni otros detalles de la Divina Pasión, por las señales que se muestran en estos favorecidos de Dios. Examinando las llagas de los pies de Gema Galgani diríase que habían sido traspasados por un solo clavo, dada su diferencia de abertura, etc. De Cristo, en cambio, admiten hoy casi todos los autores que cada pie tuvo su clavo.

V.

ARBIOL, CARMELO, SS. CC.—*El Leproso de Cristo, o el P. Damián de Veuster, héroe y mártir en Molokai.*—Extraordinario de «Reinado Social del Sagrado Corazón», 64 páginas. Colegio de los Sagrados Corazones de Miranda de Ebro.

Una vida héroe. Vida de misionero y de mártir de la caridad. El biógrafo ha trazado una narración sencilla, entretejida con textos de cartas que nos ponen de manifiesto el alma del héroe y sus ideales. El P. Damián, de la Congregación de los Sagrados Corazones, es un nombre bien conocido en la historia de los heroísmos cristianos. Aquí se nos cuenta su inocente niñez en las verdes llanuras de Brabante, la despedida de su madre poco antes de embarcarse para lejanas tierras, su primera Misa en la soledad de Honolulú, su apostolado en aquellas islas perdidas en las inmensidades del Pacífico, la espantosa aparición de la lepra en el paraíso del archipiélago hawayano, el sacrificio de misionero que por amor a Cristo y a las almas se sepulta en vida dentro del lazareto de Molokai, la emoción que despierta en todo el mundo ese rasgo heroico, el terrible abandono, aun de sus superiores, cuando se sintió herido por el contagioso morbo, y, en fin, la muerte del Leproso de Cristo el 15 de abril de 1889, y su glorificación. Sencillamente, una vida de héroe. Y el heroísmo—máxime siendo sobrenatural, como en este caso— oxigena las almas. Con su alta belleza moral las educa.

V.

DÚE, ANTONIO, S. J.—*El poder de Dios y la ciencia.*—224 páginas. Granada, 1942. Facultad Teológica, S. I.

La obra del P. Dúe es de sumo interés, como suele serlo todo lo sobrenatural y extraordinario. Estudia el autor muchas de las intervenciones sobrenaturales de Dios en el A. T. y muchos de los milagros que relata el N. T. Como en los tiempos modernos se ha hablado mucho de las dificultades que presenta a la Biblia la ciencia moderna, de ahí el interés de la obra.

Más que un libro, son diez conferencias pronunciadas por el autor en el Centro de Cultura superior de Granada, cuya materia se ve por sus títulos.

El diluvio. La destrucción de Sodoma. Las plagas de Egipto. El paso del mar Rojo. Prodigios en el desierto. La conquista de Canaán. Las victorias de Israel. La acción divina en la inteligencia humana. Jesucristo, Señor de la naturaleza. Jesucristo, Señor de la vida y de la muerte.

Y aunque a veces el nombre de conferencia suena a literatura, advertimos al lector que en el presente caso tienen todo el rigor científico que puede darse a un estudio serio.

El fin que pretende el autor es, siguiendo la interpretación dada por los Santos Padres y doctores, estudiar el aspecto científico de la controversia planteada por el racionalismo; poner de relieve la verdadera interpretación y resolver las dificultades nacidas del campo de las ciencias. Para ello evita el autor los dos extremos de conceder demasiado a los adversarios en sus indebidas reclamaciones, y dar al texto sagrado mayor alcance del que tiene o presuponer afirmado lo que no consta en los libros sagrados.

No es tarea fácil. Pero el autor posee las dos cualidades necesarias: competencia y ortodoxia. De la primera dan prueba sus estudios en varias Universidades, y el cargo de Director del Observatorio de Cartuja. De su ortodoxia, baste decir que es profesor del Seminario Diocesano de Granada.

El carácter de la obra es conservador, es decir, mantiene las posiciones tradicionales a la luz de la ciencia. Creemos que uno de los aciertos del autor es el demostrar que Dios se vale en muchos casos de los medios naturales para realizar el fenómeno sobrenatural, persistiendo el milagro, bien en su esencia, bien en el modo como es realizado. El libro no es polémico. Más bien expositivo, si bien rebate las gratuitas y apasionadas afirmaciones de los escritores acatólicos. En una lectura rápida quizás no se caiga en la cuenta de la profundidad de la obra. Se debe a la claridad y sencillez que ha dado a un tema tan difícil e interesante.

El libro será sumamente útil a los sacerdotes y lectores cultos. Son ya varias las obras de este tipo que ha publicado el P. Dúe. Y anuncia otras. Vengan pronto, pues son muy útiles en los actuales momentos, en que hay ansia de cultura religiosa.

FERMÍN LATOR, S. J.

DELP, A.—*Existencia trágica. Notas sobre la filosofía de Martín Heidegger.*—Prólogo, traducción y notas de J. Iturrioz, S. I. Ediciones FAX, Plaza de Santo Domingo, 13. Apartado 8.001, Madrid. 20 × 14 cms. 128 páginas. Ptas. 6.

Decía el llorado García Morente que se puede y se debe verter en la filosofía tradicional, sin menoscabarla en lo más mínimo, no poco del pensamiento moderno, siempre que la incorporación vaya hecha con crítica. Tal es el caso del presente libro, donde el existencialismo, tan de moda en nuestra juventud estudiosa, queda confrontado con la verdad antigua, destacando el sentido y los resultados, algunos positivos, del esfuerzo mental heideggeriano. Las exigencias formuladas por un pensar, que se supone brotando de la totalidad del hombre, se han tenido en cuenta, pero no menos los fallos a que esta tendencia, desatentadamente seguida, ha conducido a muchos, encerrando o queriendo encerrar la realidad en intramundanismos inadmisibles, con una «existencia» que no sabe dar cuenta cabal de sí misma, que se ve «lanzada», sacada del mundo de los posibles, y no sabe por quién ni de dónde. Al hombre así concebido hace bien el autor en representárselo como sujeto de una existencia trágica, fatalmente condenado a vivir en horizonte circunscrito.

J.

BUOMBERGER, FERNANDO.—*La crisis de nuestra cultura y las leyes eternas.*—223 páginas. Traducción del alemán por J. Munera, S. J. Biblioteca de «Fomento Social».

No es frecuente ver a seglares escribir de temas de religión, y no se puede negar que cuando lo hacen tienen su peligro por falta a veces de conocimiento pleno del dogma. Pero, caso de poseer ese conocimiento, tienen una ventaja, y es que conocen mejor el mundo en que viven, con sus lacras y desorientaciones.

Este es uno de los méritos de la presente obra, sobre todo que tiene gran valor en presentar los defectos de la actual cultura y defender un catolicismo total y práctico conforme a las eternas leyes de Dios. Quiere formar católicos prácticos y consecuentes. El libro es socialreligioso y de su actualidad dan idea los títulos de algunos de sus capítulos: La familia, La escuela oficial, Guerra y militarismo, Fino asesinato, El quinto mandamiento en la vida económica, Temor de exceso de población, etc. El autor pretende sacar, y lo consigue, dos conclusiones: que es necesario volver a las leyes eternas para superar la crisis actual de nuestra cultura, y que en el cumplimiento de dichas leyes se ha de basar todo orden y prosperidad de la actual economía y vida social.

Siendo el autor alemán, dicho se está que los temas tienen allí aún más interés que en nuestra patria, y que tiene la precisión que da siempre el estar escrito en un país que, no siendo católico, ha de mirar más la expresión para evitar posibles polémicas.

FERMÍN LATOR, S. J.

BURCKHARDT, JACOBO.—*La Cultura del Renacimiento en Italia.* Traducido directamente por José Antonio Rubio.—Madrid, Editorial Escelicer, S. L., 1941.

Más vale tarde que nunca. Hace ochenta años debía haberse traducido esta obra, a raíz de su primera edición alemana, en 1860. El que siga editándose en Alemania después de tantos estudios sobre el Renacimiento italiano habla muy alto de los méritos de este libro. Contadísimas obras históricas gozan de tal privilegio. Y es lo más singular que se haya editado recientemente el texto original, sin retoques. En ediciones anteriores, Ludwig Geiger se había encargado de ponerla al día, añadiéndole sobre todo notas bibliográficas y ligeros complementos. No deja de ser curioso que todo lo añadido vaya envejeciendo, mientras el texto fundamental disfruta de perenne juventud. Ha sido la obra clásica hasta nuestros días, y todavía aprenderá en ella bastante el lector moderno. Hoy, en que el ídolo de Burckhardt, adorado ciegamente, fanáticamente, por culturalistas e historiadores, se tambalea sobre su pedestal; hoy, en que su concepción del Renacimiento ha sido, a nuestro juicio, definitivamente superada, todavía saludamos con gozo la aparición de esta traducción, y recomendamos su lectura, con las convenientes salvedades.

Pertenece Burckhardt a esos autores que confunden el Renacimiento con los albores de la Edad Moderna, atribuyéndole a aquél los rasgos característicos de ésta. Para conocer su técnica y su espíritu baste decir que Burckhardt fué discípulo de Ranke, en Berlín; maestro y amigo de Nietzsche, en Basilea, su patria, y predecesor de Wölfflin en su cátedra de Historia del Arte. Teniendo, además, en cuenta su filiación, iluministaliberal, su educación estética, sedienta de claridad y armonía, de poesía y de belleza, su talento intuitivo, su espíritu, esencialmente aristocrático e individualista, se adivinarán sus méritos y sus deficiencias, y se comprenderá por qué el Renacimiento, en su sentir, brota de dos fuentes: primariamente, del carácter nacional o de la psicología propia del pueblo italiano; y secundariamente, del resurgir de la antigüedad clásica. De ambas fuentes, principalmente de la primera, se deriva el individualismo, el potente

desarrollo de la personalidad humana, como carácter típico y fundamental del Renacimiento, con sus matices de inmoralismo, irreligiosidad y laicismo moderno. Henry Thode y Conrad Burdach, entre los protestantes, y Hefele H. y Toffanin, entre los católicos, han intentado, por diversos lados, destruir el bello edificio, que parecía tan sólido, de Jacobo Burckhardt.

Otro día volveremos sobre esto, más despacio. Reconozcamos hoy que la erudición de Burckhardt es inmensa, su conocimiento de la Italia de los siglos XIV y XV es fruto de un trato continuo y de una familiaridad sorprendente con todos los autores, poetas, cronistas, oradores, novelistas, epistológrafos, artistas, historiadores, de aquella época. Todas sus páginas se hallan salpicadas de noticias concretas, sacadas, no de historias generales, sino de las fuentes más inmediatas, y no sólo de las fuentes caudalosas y accesibles, sino de las más recónditas y de los arroyuelos más insignificantes. Con todo, me atrevo a decir que sus fuentes no son completas, y de ahí sus deficiencias; ha descuidado, por ejemplo, algunas de las fuentes estrictamente eclesiásticas, o las interpreta parcial y equivocadamente. Por otra parte, traza síntesis y cuadros, construyendo más de lo que permiten los propios materiales que utiliza. Y no basta sacar los datos de las fuentes primitivas: hay que hacer crítica de ellas, lo cual falta en absoluto en la obra de Burckhardt. La parte más endeble, y sin duda la más censurable, es la última, relativa a la Moral y a la Religión. Son intolerables ciertas especies que lanza contra frailes y monjas, por más que las tome de un coetáneo irresponsable como Masuccio. Dos cosas molestan en todo el libro: su hispanifia y su incomprensión del catolicismo. La Historia de España y la Historia de la Iglesia, o las desconoce enteramente o sólo las ha leído con gafas ahumadas por el liberalismo y en libros tendenciosos, ayunos de crítica, dictados por la pasión.

No negaremos, con todo, sus cualidades y sus aciertos. Por algo ha ejercido un influjo más poderoso que el de cualquier otro libro sobre el Renacimiento. Y es que nadie está tan familiarizado con aquella literatura; nadie escribe con tan sutil y delicado arte; nadie llega a expresar con tanta penetración y tino el carácter de una ciudad, de un personaje, ni a saborear tan finamente la obra literaria de un humanista. Hay capítulos, como el de «La burla y el chisme modernos», que suponen una lectura infinita, aun de otras literaturas. Es un libro para eruditos, y por eso debía llevar las 1.130 notas que lo respaldan, al pie de las páginas y no al fin, porque no es un libro para el vulgo, aunque interese más que una novela. Libro ya caduco en su concepción fundamental, pero libro que siempre convendrá consultar.

La traducción castellana, excelente.

RICARDO G. VILLOSLADA

URRIZA, JUAN, S. I.—*La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro*, 1509-1621. Madrid, 1942. 544 págs. — Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita.

Cansado de vácuos ditirambos sobre nuestras Universidades del Siglo de Oro y nuestros asendereados Colegios Mayores, experimenta el ánimo grata satisfacción al encontrarse en este libro del P. Urriza con una aportación seria al conocimiento y estudio de aquellas instituciones: concretamente, a una de nuestras más célebres Universidades, cual era la Complutense. No es pequeño mérito del P. Urriza el haber en su tesis doctoral desbrozado el terreno, abriendo caminos al futuro historiador que nos dé—ojalá sea pronto—una completa historia de la Universidad cisneriana en todas sus Facultades.

Interesantísimo es bajo muchos conceptos el centro universitario de Alcalá. Y acaso lo de más interés, más que sus Estatutos y Constituciones, más que su régimen interno, más que sus actos académicos, más que sus mismos profesores, sea la atmósfera cultural que todo lo envuelve y lo penetra, el espíritu renovador y casi revolucionario que prendió en aquella *alma Mater* durante sus primeras décadas de existencia, espíritu nuevo que se manifiesta en la Facultad de Filosofía por medio de la importación del Nominalismo y por el estudio directo de los textos aristotélicos; en Teología y espiritualidad, por el Erasmismo y el Iluminismo; en Sagrada Escritura, por la Políglota Complutense y los trabajos, inéditos aun, de Pedro Ciruelo.

De estos tres puntos tan sólo el primero entra, naturalmente, en el campo bien delimitado de este libro. Y aun diríamos que el autor lo ha mirado demasiado de cerca, buscando la exactitud del perfil más que el escorzo y la perspectiva. Me explico, por ejemplo, que nada diga del movimiento erasmiano en Alcalá, que sólo de lejos se rozaba con la Facultad de Artes o Filosofía; pero no acaba de satisfacerme la razón que da para no hablar de esos dos personajes, tan sugestivos, que se llamaron Pedro de Lerma y Juan de Vergara, comentador aquél de la Etica de Aristóteles en una obra que permanece inédita, y egregio humanista el segundo, que preparó por orden de Cisneros una edición crítica y traducción latina de los libros del Estagirita, empresa ésta que es todo un símbolo, de significación análoga a la de la Poliglota, y que basta para caracterizar a una Universidad de la época del Renacimiento. Del mismo Francisco Vallés el Divino es poco lo que se dice; bien merecía un puesto de más altura, al lado de Gaspar Cardillo de Villalpando, que se lleva todos los honores. Porque hay que tener en cuenta que lo nuevo y característico de Alcalá es su ímpetu juvenil y progresista; ahora bien, Cardillo de Villalpando es un escolástico a la antigua, renovador tan sólo del método y de la forma externa; Vallés es un filósofo moderno, más o menos acertado, pero digno de que se estudien directamente sus escritos y se le enjuicie y encuadre en el grupo de los aristotélicos renacentistas. Tampoco nos dice nada el P. Urriza de Ginés de Sepúlveda, y bien podía dedicarle unas páginas, si no por sus trabajos originales y por sus traducciones de Aristóteles, al menos por su correspondencia con Cardillo de Villalpando sobre cuestiones filosóficas. Y el Nominalismo decadente, importado de París, ¿no convendría valorarlo despacio siquiera en sus propiedades de eclecticismo, erudición y modernidad de sus teorías físicas? No estaría de más el exponer brevemente el argumento de las obras que nos legaron los principales catedráticos de

Alcalá, a fin de formarnos idea del valor y significado de aquella Facultad filosófica. Sobre algunos de ellos, como Fernando de Enzinas, Diego de Naveros, etc., podía haber dilucidado varios puntos biográficos con sólo consultar los *Proœmios* de sus obras. De Fernando de Enzinas (p. 288-89) no cabe la menor sombra de duda que es vallisoletano y que enseñó en el Colegio Parisiense de Beauvais; lo afirma él repetidas veces n sus libros. Naveros, en su *Preparatio dialectica Jacobi de Naveros artium ac sacræ theologie professoris* (Alcalá, 1542), nos refiere con ingenuidad toda su vida, «nunc ingenuas artes ac sacram theologiam publica lectione profitendo; nunc aliquot que notaram impressioni tradendo; nunc verbum Dei vulgari sermone explanando; nunc aliquorum exonerando conscientias; nunc publicum reformandi ecclesias munus gerens; multorum mores componendo»; nos habla de sus antiguas amistades, de la gratitud y veneración de sus discípulos, a los que educó como a hijos; de olvidos y desengaños, de sus tristezas y enfermedades; de todo lo cual podemos sacar una imagen de Naveros más complejo y bastante diferente de la que nos ofrece el P. Urriza, el cuál nos le pinta como la personificación de todas las decadencias escolásticas, fustigándole acerbísimamente en diversos pasajes. No es que yo trate de defender a Naveros, que nunca entró por las nuevas corrientes reformadoras. Lo único que pretendo es indicar que no se le puede condenar a un autor sin oírle o leerle. La obra citada de Naveros es relativamente breve y clara, gran mérito para su tiempo. Bien lo dice el Licenciado Henao, de Avila, en estos versos *Ad lectorem*:

*Hunc tibi composuit notissimus orbe Naveros*
*esset in studiis semita prima tuis...*
*Contempsit nugas, tantum complexus in isto*
*quidquid proficuum credidit esse tibi.*

Quien haya saludado los plúmbeos y enmarañados libros de Dullaert, Lax, Coronel y, sobre todo, Dolz, pensará que Naveros es bastante aceptable. Ciertamente, no merece los duros reproches que le dirigió Cardillo de Villalpando, quien sin duda quiso levantar más y más su trono sobre las astillas y escombros de los de sus antecesores. Se dirá que del mismo parecer que Villalpando es García Matamoros. Pero este autor es un humanista que habla a veces de memoria o repitiendo tópicos de la retórica de su tiempo. Y no se le puede seguir a ciegas, porque en ocasiones se equivoca. Así, v. gr., pone a Rodrigo Cueto y a Naveros entre los parisienses (así a lo menos lo entiende el P. Urriza), siendo la verdad que Naveros y Cueto ni estudiaron ni enseñaron nunca en París. Nos afirma que él conoció a Ciruelo, ya octogenario, en Alcalá, cuando el bueno del Darocense, si alcanzó esos años (lo cual es dudoso, porque ignoramos la fecha precisa de su nacimiento), pero cierto no los cumplió en Alcalá, sino a lo más en Salamanca, donde pasó los últimos años de su vida, por lo menos desde 1537. ¿Y no recaerá algo de la culpa que se echa a Diego de Naveros, también y juntamente sobre Jorge de Naveros? He aquí un personaje poco menos que desconocido, pues ni le menciona Nicolás Antonio. Y, sin embargo, desempeñó importante papel en las cátedras de Alcalá. El P. Urriza nos dice que era canónigo de Palencia y predicador de Carlos V—esto último no nos era desconocido—, y que en Escolástica y Patrística era tenido por el más erudito de Alcalá. Desearíamos conocer la fuente de tales noticias; en notas nos remite a B. N., Mss. 1. 736, f. 75; más como no se indica qué clase de manuscrito es ese ni quién su autor, ignoramos qué

crédito merezca. En el *Apéndice V*, en que aparecen los cursos explicados por ambos Naveros, convendría poner con más claridad cuándo se trata de Diego y cuándo de Jorge, porque de otro modo el lector se pierde en un laberinto de confusiones. A juzgar por la pág. 494 diríase que Jorge Naveros no enseñó más que Física, y eso en los años 1528-1529, y Diego también Física los años 1526-1527 y 1531. En cambio, en las págs. 450-452 aparece Naveros (¿Diego?) enseñando Súmulas en 1524-25; Lógica, en 1525-26; Física, en 1526-27; Metafísica, en 1527-28, y de nuevo Súmulas, Lógica, Física y Metafísica en los años 1529-1533. Asimismo, Naveros (Jorge) enseña Súmulas en 1526-27; Lógica, en 1527-28; Física, en 1528-29; Metafísica, en 1529-30. De todo lo cual se deduce que esos datos del *Apéndice V* son bastante incompletos, como lo prueba también el hecho de que falten nombres, como el del maestro Moratel y otros, y que a los dos Naveros no les asigne en las págs. 493-494, como debía, el número de alumnos a quienes confirieron los grados de bachiller, siendo así que consta en documentos citados por el mismo P. Urriza (p. 451, nota 38; página 452, nota 44). Reconozcamos, con todo, que es un ensayo meritorio y agradezcámos los datos positivos.

En las págs. 287-288 y 349 se habla de una edición de las Súmulas de Domingo de Soto, que se dice ser *la segunda*, y es seguramente la de 1529. Sería de importancia demostrar que hubo una anterior. ¿Tiene el P. Urriza alguna prueba, que no sea la aserción del P. González de Cámara, sobre los estudios de San Ignacio? Porque este testimonio es el que está en tela de juicio. La disputa de la pág. 242 con el P. Astrain sobre los maestros que tuvo San Ignacio en Alcalá, puede parecer poco menos que superflua, ya que probablemente no asistió el Santo a las aulas oficiales de la Universidad. (Cf. ESTUDIOS ECLESIASTICOS, julio 1942, p. 409.) La diligente investigación del P. Urriza en los documentos complutenses no ha encontrado nada respecto a los estudios del Beato Juan de Avila; seguimos a oscuras en ese período de su vida estudiantil.

Nótase en general en este libro que el autor camina apoyado principalmente en material inédito, lo cual realza notablemente su valor. Más alto sería su mérito si lo completase con literatura reciente y con fuentes antiguas ya publicadas. En la pág. 117 escribe: «Muy interesante sería poder aquí señalar los textos que se cursaron durante el período que ilustramos. Desgraciadamente, no lo podemos hacer por falta de datos.» Verdad es que faltan datos oficiales, pero no es difícil, repasando los autores de aquel tiempo, en particular los escritos de Naveros, Ciruelo, Enzinas, etc., y ciertas referencias de otros, averiguar los libros que servían de texto. El mismo P. Urriza en otro lugar (p. 122-123) aduce un documento donde se señalan varios libros de texto.

Lo principal que echamos de menos en este meritísimo trabajo es cierta falta de método. Debía empezar por darnos la bibliografía sobre la Universidad de Alcalá. La de la pág. 17, nota 15, es a todas luces insuficiente. El título completo y preciso de los libros utilizados y la lista ordenada y descriptiva de los manuscritos consultados, serían de gran utilidad al lector y avudarían al mismo autor á simplificar el sistema de las citas. En este punto no podemos menos de lamentar la abundancia de citas vagas e imprecisas, imposibles de verificar. Nos parece desdichado el sistema de siglas para libros corrientes, tan diverso del que usan los técnicos. Así, v. gr., cuando el lector tropiece al pie de las páginas con estos acertijos: Lf., H. U., o bien SI. Hufe, que á veces se convierte en S. I., H. U. F. E.; o este

otro, N. A., B. H. N., difícilmente recordará que allá en una nota de Dios sabe qué página se dió esta interpretación: Lafuente, *Historia de las Universidades;* Stephen D'Irsay, *Histoire des Universités françaises et étrangères;* Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana nova.* ¿Y qué significa esta referencia de la pág. 290: Bf. Jabe, sin más? Las siglas son útiles cuando son tan claras que el lector más olvidadizo las puede descifrar inmediatamente, acudiendo a la explicación de la página primera; pero se convierten en un rompecabezas cuando no se da la explicación o hay que hojear mucho para encontrarla. Y no son recomendables cuando se trata de un escrito que sólo se cita rarísimas veces; por ejemplo, a cualquiera parecerá extraño que un artículo de La Fuente en el *Boletín Revista de la Universidad de Madrid* se designe de esta manera: Lf., B. R. U. M., II, 1.ª, pág. 721.

Aunque con temor de que resulte esto una crítica quisquillosa en vez de un elogio rotundo y sin reservas, como se lo merece el autor por su arduo trabajo, quiero decir algo del cap. III y del Apéndice III, dedicados a la biblioteca complutense. Reina en estas páginas, muy estimables por otra parte, una verdadera anarquía de nombres que desespera al lector. Anarquía—se dirá—de aquellos hombres que no nacieron bajo el signo de la ortografía. Concedido; pero tarea del historiador es verificar todos esos nombres contrahechos o incompletos, lo mismo que los títulos de las obras, a menos que se trate de una transcripción paleográfica, que aquí no ha lugar, y aun entonces convendría poner en nota la verdadera lectura. Es verdad que el padre Urriza se esfuerza a veces por aclarar los nombres, pero no siempre, ni mucho menos, con fortuna. El *Tractatus Exponibilium* de la página 64 ciertamente no es de Gaspar Paúl, sino del aragonés Gaspar Lax, de Sariñena, el *Gaspar* por antonomasia, tratándose de Dialéctica y Lógica; conocemos ediciones de esa obra de 1507, 1511, 1512 y 1520. El *Georgius in Logicam* de la pág. 435 se refiere, sin duda, a Jorge de Bruselas y no a Valeretis (?). El *Roberto* de la pág. 438 sospecho que debe ser Roberto de Caubraith, maestro de Silicio y de tantos otros españoles en París, citado por Vitoria entre los nominalistas rígidos. El *Salaya* de la pág. 139 no es Gaspar de Salaya, sino el valenciano Juan de Celaya, maestro de Vitoria y de Soto en París, que hizo numerosas ediciones de sus *Exponibilia, Indisolubilia et Obligationes.* La *Medulla* de Pardus (p. 438) era ciertamente obra filosófica, como que se trata de la conocidísima y entonces muy consultada *Medulla dialectices* del *eximius philosophus* Jerónimo Pardo, publicada en París en 1500 y 1505. En el *Fabro* que repetidas veces aparece no es difícil descubrir a *Jacobo Lefèvre d'Etaples,* maestro de Carlos de Bouelles. *Bouelles* (en latín *Bovillus*) debe leerse allí donde se escribe Bonelles, Bonilli (p. 65-66; 433) o Bobilio (p. 67). El nombre exacto del maestro de Vives no es Daulart, ni Daularto, ni Odulardo (p. 434), sino *Juan Dullaert.* El Calereto de la pág. 67 no es otro que el escotista *Pedro Tateret,* autor, entre otras obras, de una *Expositio in Summulas Petri Hispani,* aquí aludida, y que se imprimió en París en 1494 y después muchísimas veces.

De alabar es el cuidado del P. Urriza en reconstruir la biblioteca de Alcalá en su sección filosófica. Aunque predomina la tendencia nominalista no se puede negar que aquella librería estaba bien surtida, si bien creemos que en otros ramos lo estaba aún mejor. A este propósito quiero aducir el testimonio de un autor del siglo XVI acerca de la librería complutense, en el libro harto raro que se titula: *Apparatus latini sermonis per topographiam, chronographiam et prosopographiam perque locos communes ad Ciceronis normam exactos, auc-*

*tore Melchiore de la Cerda, Societatis Iesu, Hispali eloquentiae professore* (Sevilla, 1598, dos tomos). Dice así en el tomo I, páginas 440-441: «Non oblitus fui bibliothecam complutensensem mirificam atque sigularem Bibliis quae in illa continentur, toto terrarum orbe celebratam, quae omnis generis librorum numero refertissima est. Hanc Cardinalis Ximenius magnis impensis, Latinis, Graecis, Hebraicis, hystoricis, et ad Dialecticam, et ad Phylosophiam pertinentibus libris infersit, auxit plurimis jurisconsultorum voluminibus, et scriptis medicorum omnium, atque ipsis monimentis sacrae Theologiae illustravit mirum in modum, Bibliis praesertim ad Graecam et Hebraicam fidem restitutis per doctissimos et utriusque linguae peritissimos ex diversis terrarum partibus, sumptibus maximis et intolerandis accersitos, hujus academiae solum illustrándae causa. Atque haec bibliotheca aucta magis et locupletata omnis generis varietate librorum, et cujuscumque facultatis, atque disciplinae auctorum, visitur et ab omnibus magis magisque celebratur... Patet bibliotheca duas horas matutino tempore, et totidem vespertino... Et quamquam longissima, latissimaque sit, nunquam tamen propter fenestrarum amplitudinem ipsius luce diei caret ad legendum, et ad scribendum, si collibitum fuerit, aut necessarium cuiquam in tempus usque claudendi portas ipsas in bibliotheca permanere.»

Terminamos esta ya prolija recensión, uniendo nuestra voz a los sinceros elogios que la prensa ha tributado a este libro, y congratulándonos de que se emprendan trabajos de investigación seria acerca de nuestras viejas Universidades, trabajos sólidos como el que nos ocupa, hechos a base de los Estatutos, de los capítulos de reformación, de los libros de claustros, de provisiones de cátedras, de registros, actos y grados, etc. Quien necesite consultar los documentos fundacionales de Alcalá aquí encontrará las Constituciones de Cisneros en latín y en castellano, y quien tenga curiosidad de conocer la vida pintoresca de los estudiantes, también aquí la hallará descrita con exactitud y colorido. Ojalá el mismo P. Urriza, que en este libro ha mostrado excelentes dotes de investigador, se anime a proseguir la historia de la Universidad de Alcalá, dándonos un día la historia de la sacratísima Facultad de Teología, de la consultísima Facultad de decretos y aun de la salubérrima Facultad de Medicina.

R. G.-VILLOSLADA.

BERNARDINO LLORCA, S. I.—*Manual de Historia Eclesiástica.*—Editorial Labor, S. A. Barcelona-Buenos Aires-Río Janeiro, 1942. 899 páginas.

El diligente historiador P. Llorca ha querido trazar una síntesis de toda la Historia de la Iglesia y dotar a España de un Manual concienzudo, crítico y exacto. No pretendió escribir un simple libro de texto, sino forjar un instrumento de trabajo, útil para los estudiosos, y para eso lo enriqueció de un aparato bibliográfico que contiene los más modernos y científicos estudios en cada cuestión. Tiempo ha que echábamos de menos una obra como ésta. Veníamos de traducciones y con retraso. Era también preciso que un español escribiese la Historia de la Iglesia en español, después de haberla bien pensado y repensado con mente española. En este sentido, la obra del P. Llorca significa un buen avance, que andando el tiempo se irá completando. Hay aquí capítulos trazados de mano maestra, como los consagrados a la *Inquisición*, a los *conatos protestantes en España*, a *España, paladín de la verdadera reforma católica;* aunque en otras secciones se trasluce todavía la plantilla de los manuales tudescos: Marx, Funk-Bihlmeyer... No basta meter en escena a sus debidos tiempos al personaje español, casi desterrado del teatro eclesiástico por ciertos historiadores. Hay que ponerle en el puesto que le corresponde y escuchar su mensaje en cada época o en la continuación de las edades. No abogamos por que lo español se desarrolle *extensamente*. Puede un actor recitar prolijos monólogos en escena y no significar nada en la contextura del drama. Lo que sí deseamos es que el historiador español, con objetividad serena, sin exageraciones ridículas como a veces se ven entre nosotros, sin patrioterismos pueriles, nos dé una visión española del catolicismo a lo largo de la Historia, una interpretación que deberemos yuxtaponer o contraponer a tantas otras que corren por ahí, francesas o alemanas, o bien anodinas, exánimes, incoloras. Visión española que, por serlo, resultará esencialmente católica y eminentemente romana, radicalmente sobrenatural y teológica. No está ello reñido con la objetividad relativa—parcial imparcialidad—que se le puede y debe exigir al historiador. Ya sabemos que la absoluta y total es un mito. Tres capítulos dedica el P. Llorca a la evangelización de América, en uno de los cuales hace justicia a «la obra misionera de España». Está bien, pero se puede aspirar a más. Exponer las correrías apostólicas de los principales misioneros en Nueva España, Nueva Granada, Perú, Chile o Paraguay, no es suficiente. Lo trascendental para la Historia de la Iglesia no son las peripecias ni los heroísmos particulares de los misioneros. De igual número y calidad, y acaso mayores, se podrían referir otros en la historia de Africa, India, Japón y China; y, sin embargo, esos países, que siguen siendo países de infieles, no significan para la Iglesia lo mismo que aquellos que llegaron a ser naciones cristianas, parte integrantes y prósperas de la catolicidad. En la Historia Eclesiástica hay, pues, que poner de relieve, juntamente con el esfuerzo, el resultado, el positivo ensanchamiento del reino de Cristo. Y tampoco hasta en los siglos XVI, XVII y XVIII tratar de aquellas «nuevas Españas» como de simples países de infieles en el capítulo de la expansión misionera de la Iglesia. Aquel «nuevo mundo» poseía ya entonces catedrales y monasterios, universidades, imprentas y escuelas lo mismo que el «viejo»; gozaba de una cultura auténticamente cristiana en nada inferior a la europea; producía teólogos y artistas,

místicos y santos, con brillo bastante para figurar en cualquier Historia de la Iglesia; existía allí un pueblo hondamente cristiano, de fe ardiente y pura doctrina evangélica, con sus tradiciones y costumbres, sus gremios y cofradías, sus devociones piadosas, su culto y su liturgia de gran esplendidez; y no porque no surjan conflictos eclesiástico-políticos de ancha resonancia, ni broten cismas ni herejías, lo hemos de excluir de la Historia Eclesiástica, siendo como era uno de los miembros más sanos y fecundamente vitales de la gran familia católica. Es verdad que el autor de un Manual puede justificarse plenamente con la falta de monografías y estudios particulares, cuyos resultados el historiador general incorporará después a la síntesis total. Esta deficiencia de trabajos previos se nota también en nuestra Península; por eso causa triste impresión, al recorrer los capítulos de la vida interna de la Iglesia, especialmente en la Edad Media, el ver que casi todos los datos concretos se refieren a Francia y Alemania. Achaque es éste, por ahora necesario, de todas las historias generales. En la división de las edades sigue el P. Llorca el método más moderno y aceptado de señalar el fin de la Edad Media en 1303, haciendo que la Edad Moderna comience con la muerte de Bonifacio VIII, acaecida en esa fecha (Petrarca, «el primer hombre moderno», nace en 1304), o bien con los Papas de Avignon (1305), y acabe en 1648 con la Paz de Westfalia, que cierra el período de la Contrarreforma. Según eso, los siglos XIV y XV entran de lleno en la Edad Moderna. Es innegable que allí brotan los gérmenes de ésta; pero estimo que será muy difícil desterrar la feliz denominación con que los bautizó Huizinga: «el otoño de la Edad Media», no la primavera de la Edad Moderna. ¿Quién sabe si algún historiador, de los que tanto discuten hoy sobre los conceptos de Renacimiento y Barroco, saldrá por ahí prolongando esos resplandores otoñales hasta mediados del siglo XVII, para poner en la ilustración los primeros hitos o mojones de la Edad Moderna? Porque una cosa llama la atención chocantemente en la periodización histórica del P. Llorca, y es que apellide *Contemporánea* a la Edad que empieza en 1648. Esa Edad ¿no ha fenecido ya? ¿Y podemos llamar contemporáneos a aquellos acontecimientos que no alcanzaron a ver los abuelos de nuestros supertatarabuelos? Nos complace en este Manual la justa crítica con que se examinan y ponderan ciertos hechos, eliminando sin piedad los pertenecientes al reino de las leyendas piadosas. Tal vez en la visión de Constantino no sea preciso hacer tan amplia concesión a ciertos críticos descontentadizos; de todos modos, el autor se expresa con alguna indecisión y ambigüedad. También es de alabar la exactitud ortográfica con que por lo común se escriben las palabras griegas, alemanas y francesas. Más erratas hay, aunque no muchas, en los nombres castellanos. De lamentar son las frecuentes equivocaciones en el asterisco que sirve de marca a los autores heterodoxos. Son muchísimos los nombres de anticatólicos o herejes, como Buonaiuti, Turmel, Goguel, Reville, Schwartz, Loofs, Bonet-Maury, Renaudet, Croce, Sorel, Maurras, Lavisse, etc., que van sin la corona inquisitorial del asterisco; H. Koch, unas veces va con ella, otras libre, y en cambio, no falta alguno que siendo de perfectos sentimientos católicos la lleva, como Imbart de la Tour, Mâle, Fortescue. Cítanse a veces como si fueran recomendables algunos libros dictados por la pasión y el partidismo, aunque sus autores sean católicos. Alabamos la rica bibliografía, pero podía ser más selecta, en raras ocasiones más moderna, y, sobre todo, más práctica. Muchas de las monografías citadas podríanse suprimir en un Manual, por ser útiles tan sólo al que quiere tener noticia plena y exhaustiva de una cuestión; mas para ese tal

existen otros instrumentos de información más especializados. En cambio, no se deberían omitir nunca las fuentes primarias. Abundan los libros imposibles de consultar a todos o casi todos de los españoles, y no se consignan muchos artículos de reconocida competencia publicados en las revistas españolas. En obra tan completa y que se relaciona con tantísimas cuestiones, no es de maravillar que tropecemos con inexactitudes de pormenor. Vayan algunas: —En el texto ciceroniano de la pág. 2 no se ha de leer *simulatio*, sino *simultatis*. Convendría explicar el origen del Símbolo de forma menos simplista, pues algunas de las afirmaciones de la pág. 80 sobre el origen verbal del Símbolo apostólico atribuídas a Bardenhewer, etc., por ser concisas resultan falsas.—El opúsculo «De similitudine carnis peccati» (página 247), según demostró el P. Madoz, con aplauso de Dom Morin, no pertenece a San Paciano.—Es lo más probable que Prudencio nació en Calahorra, no en Zaragoza (p. 248), según los últimos estudios de Dom Alamo y J. Vives.—Ignoro de dónde saca el autor la especie de que Luis XII acarició la idea de hacerse elegir Papa (página 486). ¿No lo confundirá con Maximiliano I? — Al Soberano o Señor de Toscana se le suele llamar Duque, no Dux (p. 487), que es privativo de los de Venecia.—En la pág. 498 parece como si a Joaquín de Fiore se le pusiese en los franciscanos, después de P. J. Olivi.—Realista es Escoto, exageradamente realista, no «como Santo Tomás» (p. 504), aunque se les junte «en contraposición con los Nominalistas».—En la pág. 509 se lee: «el Obispo *Paulo de Brujas*, en Bélgica, compuso las *Additiones*, que es una nueva obra sobre la de Lyra». Sin duda, quiso decir *Pablo de Burgos*, o de Santa María, conocido por el Burgense.—Convendría uniformar la denominación y no llamar a Nicolás de Cusa unas veces *Cusa* y otras *Cúes*, ni a Dionisio Cartujano aquí *Dionisio Rychel*, en lugar de Ryckel, y más allá *Cartusiano*.—Al legado pontificio y humanista Aleandro mejor sería nombrarle así por su apellido italiano que no por el latinizado y germanizado *Aleander* (p. 538-39).—La Congregación agustiniana de Windesheim, más que una reforma de los Canónigos de San Agustín (p. 514), fué una creación nueva de Radewyns.—Los Hermanos de la Vida Común no eran una Orden religiosa (p. 508), sino una simple Hermandad de Sacerdotes seculares, como se indica bien en la pág. 515-516, pero aquí mismo parece confundírsela con la Congregación de Canónigos regulares de Windesheim.—Aunque Margarita de Valois favoreció al protestantismo, quizás sea demasiado decir que *abrazó* las ideas protestantes (p. 557).—En la pág. 566 se ha deslizado la errata «Juan de *Guevara*», por Juan de Vergara.—Respecto de la Compañía de Jesús, se advierten algunas pequeñas inexactitudes, que hemos anotado en A. H. S. I.—Es mucho decir que Gregorio XIII «aprobó el plan de asesinato de Isabel, siguiendo la opinión probable de la licitud del asesinato del tirano» (p. 588). Tal vez sea más exacto afirmar que aprobó *levantarse* en armas contra la Reina, declarada ilegítima, y en el levantamiento llegar incluso a matar a Isabel, si se ofrecía ocasión.—Melchor Cano no compuso el «Tratado de la victoria de sí mismo» (p. 657), sino que lo tradujo del italiano, con adiciones propias.—El P. Miguel Godínez (Wadding) ni fué inglés, sino irlandés, ni murió mártir entre los tarahumares (p. 709).—Al tratar de la Revolución francesa se omiten las obras clásicas de Taine y Tocqueville.—Juzgo que no pocos nombres de la pág. 819 deben suprimirse, por tratarse de personajes que aún viven, con exclusión de otros no menos beneméritos, y algunos, v. gr., los partidarios del Krausismo y de la «Revista de Occidente», porque en manera alguna pertenecen a la Historia ecle-

siástica, como no sea al capítulo de las herejías.—Finalmente, entre los errores modernos (p. 824) echo de menos un breve relato del Modernismo, del que sólo se hace ligerísima mención al tratar de Pío X.—Hacemos estas insignificantes observaciones a fin de que en la segunda edición salga mejorado y sin lunares este excelente *Manual de Historia Eclesiástica*, que puede llegar a ser para España lo que el de Funk-Bihlmeyer para Alemania. Sólo a fuerza de repetir las ediciones ha llegado el de Funk a ser el más perfecto en su género, siendo así que en su primera edición estaba en muchos respectos por debajo del actual del P. Llorca.

R. G.-VILLOSLADA.

CARMELO SÁENZ DE SANTAMARÍA.—*La Cátedra de Filosofía en la Universidad de San Carlos, de Guatemala.* — Guatemala, 1942, 54 páginas.

No conocemos el estado científico de las Universidades hispanoamericanas en la época del Imperio español. El Dr. Caracciolo Parra nos trazó una magnífica monografía de la de Caracas. El P. Sáenz de Santamaría ha ensayado cosa parecida, en más reducidas proporciones, sobre la de Guatemala, atendiendo solamente a la cátedra de Filosofía desde fines del siglo XVII hasta los años de la emancipación política. Empieza por describirnos las *doctrinas filosóficas en la Universidad*. Máxima libertad dentro del dogma católico. Allí conviven tomistas, escotistas, suaristas y ecléticos. En el siglo XVIII el franciscano J. A. Goicoechea introduce la moderna Física, la experimental. En un segundo capítulo pasa revista a *cátedras y catedráticos en la Facultad de Filosofía*. Nos habla después de la *significación y métodos de la Filosofía en la Universidad*, duración de los cursos, plan de estudios, actos escolásticos, disputas, etcétera. El cuarto y último capítulo está dedicado a los *maestros en Artes*, las condiciones y el ceremonial de los grados, con la lista de los más ilustres graduados. Sólo echamos de menos alguna mayor puntualización de las fechas, no porque éstas sean inexactas, sino porque se omiten cuando convendría precisarlas, por ejemplo: ¿De qué año son las Constituciones de la Universidad, tantas veces citadas? ¿Están impresas o son inéditas, como otros documentos que el autor utiliza?

R. VILLOSLADA.

JOSÉ SCHRIJVERS (Redentorista). — *El Amigo Divino.* — Traducción del francés por el R. P. Andrés Goy, C. SS. R.—Edit. El Perpetuo Socorro. Madrid, 1942. 362 páginas.

Uno de los más bellos libros espirituales del P. Schrijvers. Quizá el más bello, íntimo y jugoso de su fecunda producción. Son suaves meditaciones divididas en cinco partes: I. La santidad consiste en el amor. II. El amor purifica. III. El amor ilumina. IV. El amor transforma. V. La perseverancia en el amor. Quien busque materia de meditación diaria y de lectura espiritual sobre el *Amigo Divino:* quien desee encenderse en el amor del Corazón de Jesucristo y gozar de los secretos y dulzuras de al vida interior, aquí hallará lo que busca y desea.

R. A.

*Concordantiarum SS. Scripturae Manuale.* — Editio in commodissimum ordinem disposita, auctoribus PP. De Raze, de Lachaud et Flandrin, Societatis Iesu praesbyteris. Barcinone, ex typis. Editorial Librería Religiosa. 1943. 752 páginas.

Libro utilísimo y bien conocido de todos para encontrar cualquier versículo de la Biblia cuyo texto no se recuerde íntegramente o cuya cita precisa se ignore. No son tan completas estas *Concordancias* como las primeras que se hicieron, imitando y perfeccionando las del cardenal Hugo de San Caro en el siglo XIII, pero tienen sobre ellas el mérito de la brevedad, del orden y de la exactitud, gracias al método ideado hace más de noventa años por el P. De Raze, y que de él han tomado otros autores modernos, como los PP. Peultier, Etienne, Gantois, en las completísimas *Concordancias* que compusieron para el «Cursus Sacrae Scripturae», de Cornely-Knabenbauer. La exigüidad, relativa, del volumen y la facilidad de verificar la consulta son las cualidades primordiales de estas *Concordancias*, reeditadas ahora por la Editorial Librería Religiosa de Barcelona.

R. G-V.

*Verdad y Vida* (revista de las Ciencias del Espíritu), publicada por PP. Franciscanos.—Redacción y Administración: San Francisco el Grande. Madrid.

Una nueva revista española que viene a colaborar en el ancho campo de la investigación científica y también de la alta divulgación cultural de las ciencias del espíritu. Sea bienvenida. Los PP. Franciscanos, que sostienen con aplauso de investigadores y eruditos una revista de estudios históricos en su Archivo Iberoamericano, abren hoy otro cauce más amplio a su fecundidad literaria con la nueva revista *Verdad y Vida*, cuyo director es el autorizado filólogo clásico P. Isidoro Rodríguez, O. F. M. Aspira a que «sus páginas sean el fruto recogido de todas las ramas del frondoso árbol franciscano, sin excluir otras aportaciones». La variedad de temas, expuestos con dignidad científica, como compete a tan ilustres redactores y colaboradores, y juntamente la pulcritud tipográfica con que se presenta al público este primer número, nos hacen augurarle un fecundo apostolado intelectual, con la luz y gracia de Aquel que es *Veritas et Vita.*

R. G-V.

A. ARIÑO.—*Colección canónica hispana. Estudio, formación y contenido.*—Avila, Aldus. 1941. En 8.°, 144 págs.

A medida que la vida jurídica de la Iglesia iba alcanzando un mayor grado de desarrollo, fueron aumentando en número los decretos y cánones que regulaban la disciplina eclesiástica. Estos textos del Derecho eclesiástico, reunidos convenientemente, dieron origen a las colecciones canónicas, que en sus comienzos fueron solamente catálogos cronológicos de las fuentes jurídicas y poco a poco adquirieron el carácter sistemático de verdadero cuerpo del Derecho canónico.

En España hasta mediados del siglo VI no aparece de manera indudable la existencia de colecciones canónicas; mas de los cánones de los dos primeros Concilios de Braga y tercero de Toledo se deduce manifiestamente que ya para aquellas fechas existían en nuestro suelo colecciones manejadas por los eclesiásticos de las mencionadas Iglesias.

Estas colecciones particulares iban á preparar el camino a una colección de carácter mucho más amplio, el *Epítome*, aparecido hacia el año 600, en el que se recoge la disciplina eclesiástica de los seis primeros siglos. En él aparecen textos procedentes no solamente de los Concilios generales, sino también de los particulares, especialmente españoles, italianos y franceses.

El doctor Ariño hace notar el origen español del *Epítome*, e insiste en esta genealogía como en anillo de enlace entre la *Hispana* y las primitivas colecciones españolas.

Cuanto a la tradición manuscrita de la *Hispana*, el estudio que el autor hace de los códices que nos la han conservado es quizás la parte más interesante y, sin duda, la más original de su trabajo.

De dichos manuscritos tiene que lamentar la ciencia canónica la pérdida de los de Oviedo, Celanova, Sahagún, Carrión, Oña, San Pedro de Montes, los dos de Ripoll, el de Plasencia, el de Córdoba, el Hispalense, el de Lugo y el de Estrasburgo.

No obstante, poseemos todavía, en más o menos perfecto estado de conservación, cuatro manuscritos en El Escorial, dos en Madrid, el del Vaticano, el de la Biblioteca Angélica, y los de Ripoll, Urgel, Gerona y Toledo. Doce códices que permiten emprender todavía la empresa de dotar a la ciencia canónica española de una edición crítica de la más insigne de nuestras colecciones.

Por lo que al autor de la *Hispana* se refiere, el doctor Ariño llega a las siguientes conclusiones: *a*) La Colección hispana tiene indudablemente un autor, una sola mano que ha dispuesto y dirigido, al menos de una manera inicial, los documentos que la integran. *b*) La paternidad de la *Hispana* puede sólidamente atribuirse á San Isidoro, aunque no sea dado demostrar de una manera apodíctica semejante atribución.

Merece señalarse, asimismo, como aportación de no escaso valor científico en el trabajo del doctor Ariño, la transcripción que nos ha dado de un interesante manuscrito custodiado en el Archivo Vaticano, que podrá proporcionar valiosos elementos al estudio del *Epítome* y de los *Capítulos* de San Martín de Braga.

En suma, el trabajo del doctor Ariño, de grandísimo interés para la historia del Derecho canónico español, es una prueba más de los sazonados frutos de sólida investigación científica que ha producido la Constitución «Deus scientiarum Dominus» y la Universidad Gregoriana.

R. S. de Lamadrid, S. I.

S. Alonso, O. P.—*La exención de los religiosos*.—Salamanca. Calatrava. 1938.—En 8.°, 133 págs. 5 pesetas.

Ofrece el P. Alonso en este volumen los artículos que venía publicando en *Ciencia Tomista* durante los años 1936-37 (vol. 55, páginas 33-56, 169-95; vol. 56, p. 211-30, 375-97), con lo que ha formado un tratado completo sobre la disciplina canónica actual concerniente á la exención de los religiosos.

Comienza por fijar los conceptos de exención y de *Ordinarius loci*, para pasar en el cuerpo de la obra al estudio de los cánones correspondientes, y siguiendo sensiblemente el orden del Código expone exhaustivamente las prescripciones vigentes en materia de exención.

Aunque el autor no deja de ofrecer sus soluciones personales, como son, v. gr., las referentes a la presentación de los confesores ordinarios y extraordinarios de religiosas por el Superior general (p. 28), a la celebración de la santa Misa en las casas religiosas (p. 62) y a la dispensa de intersticios (p. 79), apoya ordinariamente sus conclusiones con la autoridad de los autores de mayor nota en el campo canónico.

En ocasiones, y cuando la trascendencia de la materia lo requiere, presenta imparcialmente las diversas opiniones de los recientes comentaristas del Código: Capello, Coronata, Prümmer, Regatillo, Schäfer, Vermeersch-Creusen, Wernz-Vidal, etc., haciendo de ellas el correspondiente examen y dando por propia cuenta la solución, a su juicio, más acertada.

Tal sucede, por ejemplo, en lo concerniente a la visita de las casas de los religiosos (p. 19), a la distribución de la Sagrada Comunión en la noche de Navidad (p. 70) y a la exposición del Santísimo Sacramento (p. 96).

Obra de sólida doctrina, de moderado y buen juicio, el P. Alonso ha prestado con ella un buen servicio a la ciencia canónica. Ofrece, por otra parte, un utilísimo instrumento de trabajo y de consulta a quienes no disponiendo del tiempo o de la ciencia canónica necesaria para hacer por sí mismos ese estudio sobre materia de suyo tan complicada y llena de dificultades, deben, no obstante, por oficio estar al corriente de la legislación eclesiástica sobre tan delicado asunto.

Dos buenos índices analítico y alfabético facilitan la utilización de esta excelente obra, por lo demás cuidadosa y elegantemente presentada, por lo que es más de lamentar las numerosas erratas que se han deslizado en la corrección de las pruebas, especialmente en los últimos fascículos.

R. S. DE LAMADRID, S. I.

Z. DE VIZCARRA.—*Curso de Acción Católica.*—Madrid. Gráficas Yagües, 1942. 515 págs.

Conocida es la actividad literaria de mons. Vizcarra en el campo de la acción católica. La nueva obra que ahora ofrece al público está destinada a servir de texto en el Instituto de Cultura Religiosa Superior de Madrid.

En su curso de Acción Católica pueden encontrarse ampliamente desarrolladas las ideas del autor sobre la naturaleza y caracteres de la A. C., su antigüedad, su definición, su naturaleza esencial, sus particularidades accidentales, sus fines y sus relaciones con otras asociaciones similares. En toda esta primera parte, de carácter general, la acusada personalidad de mons. Vizcarra va desarrollando y comentando ampliamente y con profusión de textos estas ideas fundamentales que constituyen la doctrina de los RR. PP. sobre la A. C.

La participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia católica, como definió repetidas veces Pío XI a la A. C., es tan antigua como la misma Iglesia. Ya el Apóstol menciona en su carta a los Filipenses aquellos colaboradores seglares de ambos sexos que le ayudaban en su obra de apostolado y predicación del

Evangelio, y podrían multiplicarse los textos en que los Santos Padres exhortaban a los fieles para que trabajasen en la santificación de las almas.

En la Edad Media, con la aparición de las Ordenes Mendicantes, tiene lugar un florecimiento hasta entonces desconocido de asociaciones seglares, imbuídas en el espíritu apostólico de aquellos Institutos religiosos, providencialmente suscitados por Dios en su Iglesia para hacer revivir el espíritu cristiano y fortalecer la autoridad de la Sede Apostólica.

En los tiempos modernos las Congregaciones Marianas tendrán como lema de su actividad apostólica aquel doble fin del Instituto en cuyo seno fueron engendradas, de la propia santificación y del apostolado como medios de propagar por todo el mundo la mayor gloria de Dios.

La misma finalidad apostólica veremos desarrollar más tarde a los socios de las Conferencias de San Vicente de Paúl, que con su abnegado y oculto apostolado de la caridad tantas almas habían de atraer al conocimiento de Jesucristo en su perenne labor de conquista espiritual.

Por último, en los pontificados de Pío IX, León XIII, Pío X, Benedicto XV y, sobre todo, Pío XI, la actividad apostólica de los seglares reviste nuevas modalidades que la adaptan a las actuales necesidades de la Iglesia.

Siempre la misma Acción Católica, sus variantes son meramente accidentales, determinadas únicamente por las circunstancias de tiempo y de lugar. Hay, pues, algo en la A. C., como enseña Pío XI, que es *sustancial* e inmutable, y como tal, inseparable del ministerio sacerdotal y de la vida cristiana (carta al card. Bertam, AAS, 20, 385), y algo *accidental* y secundario, que varía según las exigencias y la posibilidad de los tiempos y las modalidades de las diversas regiones (carta al card. Schuster, AAS, 23, 145).

La segunda parte de su obra la dedica mons. Vizcarra, profundo conocedor de los métodos de la A. C. española, a la organización peculiar de ésta en nuestro suelo, con sus organismos centrales, diocesanos y parroquiales, que describe minuciosamente.

En numerosos apéndices publica las bases de la A. C. y sus diversos reglamentos, así de las Juntas como de las ramas, completando de este modo su curso de A. C. en el doble aspecto doctrinal y práctico.

R. S. DE LAMADRID, S. I.

*S. Roberti, Card. Bellarmini, S. I., Politiani, Archiepiscopi Capuani et Eccl. Doctoris Opera oratoria postuma, adiunctis documentis variis ad gubernium animarum spectantibus.*—Ad fidem manuscriptorum edidit, introductione generali, commentario multiplici, notis illustravit SEBASTIANUS TROMP, S. I. in Pont. Univ. Greg. S. Theol. Prof.

Vol. I.—*Introductio generalis.*—*Sermones Dominicales Adv. et Quadrag. Romae*, 1599, 1600, 1601, 1606.—Romae in aedibus Pont. Universitatis Gregorianae. 1942.

Vol. II.—*Sermones in laudem Domini. Sermones in laudem Virginis. Sermones in laudem Apostolorum. Sermones in laudem aliorum SS.*—Romae in aedibus Pont. Universitatis Gregorianae. 1942.

Tiene la Universidad Gregoriana la singular prerrogativa de contar entre sus antiguos rectores y profesores un Santo, que además de

la aureola de la santidad heroica lleva sobre sus sienes la de la doctrina. Nada extraño, por ello, que la Universidad se cuide de dar a conocer las obras del Santo Doctor Bellarmino, su antiguo rector. No hace muchos años publicó esmeradamente sus comentarios a los Salmos; hoy ha iniciado la publicación de sus obras oratorias. La edición, esmeradísima, promete ser completada en nueve volúmenes sistemáticamente ordenados que irán apareciendo a dos por año.

Los dos publicados en 1942 hacen esperar una edición modelo en su conjunto. El primero se abre con una amplísima introducción general de 149 páginas. En ella, además de los elementos bibliográficos y archivísticos acostumbrados en obras de este género, se hace un estudio completo de la personalidad de San Roberto Bellarmino como predicador, como catequista, como instructor y exhortador.

A cada sección precede una introducción particular; cada sermón lleva dos series de notas, unas críticas para la formación del texto y las otras complementarias, muy de agradecer éstas, porque en ellas se nos dan las citas completas y exactas de los innumerables pasajes citados por el Santo Doctor.

Por lo que a los sermones mismo hace, baste decir que son de un sapientísimo y santísimo Pastor de almas. Contienen doctrina abundantísima, pero propuesta con admirable sencillez, como de quien no se busca en la predicación a sí mismo, sino la utilidad de los oyentes. Merece notarse especialmente el alto valor exegético de estos sermones, dado que en su mayoría son homilías basadas en las Sagradas Escrituras.

También merecen citarse de entre los ya publicados algunos de los sermones dedicados a los Santos, entre ellos el de San Luis Gonzaga, cuyo padre espiritual había sido San Roberto; el sermón adquiere la categoría de fuente histórica por los datos en él referidos.

De momento los tomos carecen de índices, pero el editor nos los promete abundantes para el fin de la edición: escriturístico, patrístico, hagiográfico, de ejemplos y de cosas memorables. Con ellos podrá explotarse los abundantes tesoros que en su predicación encerraba el santo cardenal y arzobispo de Capua.

Es de esperar que esta edición, relativamente económica, ha de formar parte no sólo de las grandes bibliotecas, sino aun de las particulares de los sacerdotes encargados de la predicación pastoral. San Roberto es modelo de Pastor, entregado con toda su santidad y ciencia teológica a la instrucción y formación de las almas a él confiadas. Sus sermones, consiguientemente, son ejemplares en tiempos como los nuestros, tan necesitados de instrucción religiosa profunda y seria.

J. I.

*Noticias fúnebres de don Pedro Barrantes Aldana.*—Prólogo de Eloy García de Quevedo y Concellón, cronista de la ciudad [de Burgos]. Imprenta Aldecoa, Burgos, 1942. 130 págs.

La reimpresión de estas *Noticias fúnebres*, viejo folleto publicado por primera vez en Burgos el año 1658, nos agrada por diversas razones, y es la principal porque nos refresca la memoria de aquel claro varón, natural de Alcántara en Extremadura y canónigo burgalés, que alcanzó cumbres altísimas de virtud y santidad, y que por

el ejercicio asombroso de su caridad heroica para con el prójimo significó en Burgos algo así como don Miguel Mañara en Sevilla, sólo que en el canónigo burgalés los prodigios de caridad iban unidos con la más cándida y virginal inocencia. Y nos agrada también porque vemos reproducida una oración fúnebre del injustamente olvidado poeta y orador jesuíta P. Valentín Antonio de Céspedes, larga y magnífica pieza literaria, digna de nuestros grandes autores, y que en pleno siglo XVII sabe lucir gallardías insuperables de lenguaje sin caer en conceptismos ni culteranismos.

R. A.

ENRIQUE DE ANGULO.—*El arte de ser abuela.*—Editorial Lumen, Barcelona, 1942, 282 págs.

Bien dice D. José M.ª Pemán en el Prólogo que se trata de «un tratadito *De senectute*, menos togado y más saltarín que el de Marco Tulio, como corresponde a la hora». Y también sin vistas al campo y a la felicidad rural, antes por el contrario con amplios ventanales a la vida refinada y decadente de la urbe moderna. Ancianas y jóvenes leerán con delicia—y también con provecho, porque un hondo sentido cristiano impregna todas sus páginas—este libro interesantísimo, tan salpicado de bellas frases como de anécdotas históricas muy ejemplares y de felices consideraciones.

R. A.

«Estudios clásicos Portuenses». — Ediciones CERON, Cádiz, 1941-1942.

A) *Serie griega*:

SANTIAGO MORILLO, S. I.—*Morfología.*—Fascículo 2, Ejercicios y Antología (libro del alumno).

B) *Serie latina*:

ENRIQUE SIMONET, S. I. — *Morfología latina.* — Tomo I: Preceptos; tomo II: Ejercicios.
JUAN LEAL MORALES, S. I.—*Sintaxis latina.*—Tomo I: Preceptos; tomo II: Temas (libro del alumno).
JUAN LEAL, S. I.—*Selecta Sintaxis Latina.*—Vol. I, acomodado a los alumnos de 3.º de Bachillerato; vol. II, para el 4.º
FRANCISCO SERNA, S. I.—*Prosodia y Métrica.*—Acomodadas al Bachillerato español. Cursos 3.º al 7.º
FRANCISCO APARICIO, S. I.—*Marco Tulio Cicerón. Defensa de Ligario.*—Introducción, Texto anotado y Estudio oratorio.

C) *Serie castellana*:

FRANCISCO TORRES, S. I.—JUSTO COLLANTES, S. I.—*Antología analítica de textos castellanos*, 1.º, 2.º y 3.º curso.

Esta serie humanística representa un laudable esfuerzo para acomodar a jóvenes inteligencias el conocimiento de los estudios comprendidos en el bachillerato clásico. *Serie griega*: *Morfología*, reco-

mendable por los cuadros y reglas prácticas. Los significados, orientados más al griego eclesiástico que al clásico.—*Serie latina*: *Preceptos*, dispuestos con claridad y método. *Temas*, variados y abundantes, en exceso para bachilleres. *Selecta*, acomodada al programa oficial para los cursos 3.º y 4.º, con notas cuidadosamente graduadas. *Métrica*, clara y metódica; en la sección de versos logaédicos, algo antigua y complicada. *Textos escolares*, modelo de tales ediciones, con introducción docta y amena; las notas al texto tal vez excesivas.—*Serie castellana*: Compuesta con honda comprensión de una urgente necesidad; guía para las primeras lecturas e iniciador en la crítica literaria.

L. C.

•

De Waehlens, A.—*La Philosophie de Martin Heidegger*.—Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, XI-379 págs., 1942.

El nombre de Martín Heidegger es ya para muchos símbolo y cifra del supremo progreso del pensar filosófico de nuestro tiempo. Su filosofía lleva un apelativo—*existencial*—que la hace resaltar sobre el campo de la historia como avanzada segura hacia regiones de fecundidad nueva e insospechada. A la antigua y tradicional filosofía de la esencia, Heidegger y el creciente número de sus adeptos opone una filosofía de la existencia. Con ello queda expresada su intención precisa y clara de superar aquel antiguo saber esencial, abstracto, ausente de la verdadera realidad, para restituir la filosofía al reino de lo vivo, de lo existente y concreto; de obligar al filósofo a dejar aquel frío y desinteresado *tratar del ser*, que le ocupó siglos y siglos, para dedicarse a la más urgente y vital tarea de *tratar de ser*.

De Waehlens nos ofrece en la obra que presentamos una espléndida visión de esta novísima filosofía. Más exactamente: de una de sus formas más características. Porque sabido es que Heidegger representa dentro del existencialismo una tendencia particular, que en muchos puntos fundamentales no es compartida por otras muy relevantes figuras de la misma escuela. Y es en especial y solamente de la filosofía de Martín Heidegger, de la que el autor nos brinda estudio y crítica. Naturalmente de los autores afines De Waehlens no hace total abstracción. Dentro del existencialismo alemán se imponía principalmente el contraste con Karl Jaspers; el autor definirá a su tiempo la peculiar manera de filosofía de la existencia elaborada por Jaspers, en orden a una más exacta delimitación del pensamiento heideggeriano. De los autores franceses, partidarios también de la misma escuela, Jean Wahl, Sartre, Souriau, Gabriel Marcel y René Le Senne, no faltan tampoco en el libro de De Waehlens interesantes y oportunas referencias. Menos familiar parece serle al autor la literatura italiana; no carece sin embargo el movimiento existencialista de representantes en esta nación: baste recordar los nombres de Luigi Pareyson y Nicola Abbagnano.

El propósito de De Waehlens es ante todo la exposición profunda y completa de la obra de Heidegger. Esto presupone una labor de hermenéutica, cuyas dificultades son bien conocidas a quienquiera que haya tomado entre sus manos con serio propósito de estudio el no ligero volumen de *Sein und Zeit*. Ya la sola traducción al propio idioma de la principal terminología heideggeriana se presenta al autor

como empresa en extremo ardua y de éxito muy inseguro en múltiples casos. De Waehlens se decide por conservar la terminología alemana, teniendo por seguro que el lector, una vez iniciado en la riqueza de matices de esa misma terminología, sabrá preferir el verbo original a cualquiera otra versión. Nos parece este criterio el más adecuado para evitar el no leve escollo de la adopción de ciertas equivalencias, tal vez cómodas y en la apariencia fieles al pensamiento heideggeriano, pero que en realidad lo adulteran o enturbian con sentidos que le son completamente extraños.

De Waehlens hace desde las primeras páginas justicia a la intención fundamental de Heidegger. Su filosofía, nos dice, no es «existentiva, *Existenzphilosophie*, a la manera de Jaspers, es decir, una filosofía que se contenta con la pura descripción de las posibilidades concretas ofrecidas a la humana existencia. Heidegger declaró solemnemente a la *Société française de philosophie:* «La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel». Esto es, su intención principal es la de hacer metafísica en el más riguroso sentido del término. Sus realizaciones sin embargo, como el autor demuestra más adelante, no alcanzan tan codiciado término; su obra, *opus destructionis* de la metafísica tradicional, esencialista, cerrará por sí misma la puerta a toda construcción ontológica, a toda válida teoría del ser.

Más si la pretensión de Heidegger es muy superior al de la mera descripción de la humana existencia, su labor sin embargo de redificación en orden a una metafísica futura partirá del hombre concreto. El hombre es el único existente que goza del preciado privilegio de poder interrogarse a sí mismo sobre el ser, sobre su propio ser. Más aún: la metafísica, nos dirá Heidegger, se pone en marcha con esta mutua y original implicancia de la propia existencia en toda refleja interrogación sobre el ser. La analítica existencial es, pues, el presupuesto includible de la filosofía heideggeriana; en el volumen total de su producción literaria, este mismo análisis de la existencia humana representa a su vez la parte más amplia y de más acabada elaboración; es en realidad el argumento central de lo ya publicado de su obra príncipe, *Sein und Zeit.*

A la interpretación y estudio de esta analítica existencial dedica también De Waehlens parte muy principal de su libro. Siguiendo paso a paso el pensamiento de Heidegger, nos da en un principio un primer esbozo o descripción previa del existente humano concreto, el *Dasein*, y de sus modos fundamentales, autenticidad *(Eigentlichkeit)* e inautenticidad (*Uneigentlichkeit*). Examina después los existenciales o constitutivos trascendentales del ser del *Dasein*: Estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), con su revelador, la preocupación (*Besorgen*); estar-en-común (*Mit-sein*), con su actitud correspondiente, la solicitud (*Fürsorge*); la hecceidad, con sus tres elementos: 1), estado de ánimo (*Befindlichkeit*), situación original reveladora de la deyección radical del hombre (*Geworfenheit*); 2), interpretación (*Verstehen*), aprehensión prospectiva de las posibilidades del *Dasein*; y 3), la discursividad (*Rede*) o capacidad dialéctica, de ordenación lógica. Las consecuencias del análisis hasta aquí realizado no pueden ser más graves: no hay conocimiento sino mediante una interpretación, la cual, por lo tanto, debe necesariamente reflejar la finitud del *Dasein*, que la elabora. «Desde este momento—como nota acertadamente De Waehlens—, esta ontología no podrá renegar de sus orígenes para pretender alcanzar válidamente lo absoluto» (p. 93). A la demostración de esta imposibilidad de la metafísica, en cuanto ciencia del ser

en el ámbito universal de todas sus jerarquías, a partir de la analítica existencial establecida por Heidegger, dedicará De Waehlens más adelante páginas llenas de convincentes razonamientos. Ahora, en esta parte expositiva, surge ante él un tema de muy íntima relación con la fundamentación ontológica, el problema de la verdad. Para Heidegger la verdad es descubrimiento, que realiza el hombre, en un sentido absolutamente primario. El hombre no encuentra una verdad *ya* contenida en las cosas. Su descubrimiento es creador y constitutivo de la verdad. Este descubrir no significa sacar a luz una inteligibilidad que lo conocido llevara entrañada en sí, sino el acto de su extracción del caos original en que yacía (p. 13). El autor sospecha ya, y con razón, que el existencialismo de Heidegger, que en su ráboso afán de inmediato contacto con lo concreto parece hacer profesión del más exaltado realismo, en el fondo y en sus consecuencias no es sino un nuevo eslabón de la ya larga cadena del idealismo alemán. El ulterior estudio de la obra de Heidegger le confirmará en sus sospechas.

El estudio de la modalidad inauténtica, banal, de la existencia humana es, sin duda, tema favorito del filósofo Martín Heidegger; a él dedica páginas de primorosa técnica fenomenológica, reveladoras de un espíritu fino y perspicaz, dotado de exquisitas dotes de introspección y análisis. Por otra parte, admira la genial potencia de este pensador, que ha sabido dar categoría de temas filosóficos a argumentos, al parecer, tan intrascendentes como son la charlatanería, la curiosidad, la superficialidad, notas características del existir prosaico y anónimo del común de los mortales. El resultado de este estudio no puede ser más desolador: la existencia cotidiana es un estado de lapso habitual, *Verfallen*, caída, defección; es huída ante la responsabilidad personal, huída en último término de la muerte, ante la finitud radical, de la cual toda existencia es inexorablemente tributaria. Por lo mismo, este existir inauténtico nos hace presumir que se da un modo de existir auténtico (*Eigentlichkeit*), que es aceptación silenciosa de la culpabilidad fundamental en su total nulidad, como un ser para morir; es la fidelidad de la existencia a sí misma, «*die Treue der Existenz zum eigenen Selbst*» (*Sein u. Zeit*, p. 391). Pero ambos modos de sér, auténtico e inauténtico, no son a su vez sino modificaciones de un mismo existente fundamental, cuya estructura indiferenciada nos abrirá el camino hacia la más íntima realidad nuestra. El acceso hacia ella nos lo da la angustia (*Angst*), estado de ánimo privilegiado, que nos coloca ante la mundanidad propia en toda su pureza: es la revelación del hecho brutal, inexorable, de la vinculación al mundo, como nuestra más auténtica y radical posibilidad. Por la angustia llegamos finalmente a aquella estructura última indiferenciada del *Dasein*. Heidegger la llama *Sorge*, cuidado, o tal vez, mejor traducida, ansia, afán. Angustia y ansia tienen un término común de consumación, en el cual el hombre obtiene la más auténtica comprensión de sí mismo: la muerte. En-el-sér-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*) se revelan al *Dasein* sus supremas posibilidades, como anticipación continua de su radical finitud. El término de esta analítica existencial es bien conocido: el sentido del *Dasein* es la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Es decir, el *Dasein* no es *en el* tiempo, sino que él y todo lo demás *es temporal*. El *Dasein*, a su vez, como totalidad que se extiende desde el nacer hasta el morir, *rueda* según un ritmo temporal que le es propio. Este *rodaje* del *Dasein* es su historicidad (*Geschichtlichkeit*), despliegue siempre nuevo y original, mas al mismo tiempo reconocimiento cordial de la he-

rencia del pasado; es decir, la historia, la biografía *in actu*, es réplica continua, recreación, que tiende a salvar a un mismo tiempo la unicidad de todo acto humano—su initerabilidad irreversible—y el valor imperecedero de lo logrado una vez.

Hemos tratado de resumir con la mayor brevedad la interpretación que De Waehlens nos ofrece de la analítica heideggeriana de la existencia. En la tercera parte de su obra, el autor nos presenta los tres grandes temas de esta filosofía: trascendencia, libertad y teoría del arte. Por lo que hace al primero, Heidegger distingue tres sentidos fundamentales de la trascendencia: 1), trascendencia del mundo respecto del *Dasein;* 2), trascendencia del *Dasein* respecto de sí mismo, en cuanto que se proyecta o anticipa a sí mismo continuamente; 3), trascendencia de la nada respecto del *Dasein*, en cuanto que aquélla representa la oposición absoluta de éste. El proceso de trascendencia es algo característico del *Dasein*: lo opera éste necesariamente por el mismo hecho de existir. Trascender es sacar el existente bruto, la cosa, *das Seiende*, de su estado de caos original, para integrarlo en un mundo organizado, dotado de inteligibilidad, de verdad; este mismo trascender, operado sobre el propio *Dasein*, confiere a éste la ipseidad, su autonomía. El tercer sentido de la trascendencia, la de la nada respecto del ser, es reveladora de su radical finitud. Es decir, el pensamiento de Heidegger en este punto no nos ofrece sino una nueva forma, relativamente original, del tema clásico de un gran sector de la filosofía moderna: la trascendencia en la inmanencia. En cuanto al segundo de los temas enunciados, De Waehlens nos enseña que la libertad para Heidegger no es poder de romper el determinismo; es, siguiendo la línea de Espinosa y Fichte, una propiedad metafísica que nada tiene que ver con el orden de la decisión. La libertad heideggeriana no es otra cosa que una «nécessité comprise» (p. 265), asunción de la propia situación y del propio destino; esto es, la misma trascendencia ya expuesta, como vuelco total del existir en la plenitud de sus posibilidades.

Por lo que se refiere al tercer tema, el arte, De Waehlens demuestra su singular importancia para la exhaustiva captación del sutil pensamiento del filósofo alemán. El autor ha tenido la fortuna de poder beneficiar para su estudio el manuscrito de una conferencia, aún inédita, *Vom Ursprung des Kunstwerkes*, pronunciada por Heidegger en diciembre de 1936. La tesis aquí sustentada tiene una importancia céntrica en su filosofía. Permítasenos, en gracia de la inédita novedad del argumento, reproducir aquí algo de lo más esencial de la exposición de De Waehlens: «La obra de arte tiene el privilegio de llevar la inteligibilidad de las cosas mucho más lejos y más profundamente de lo que puede hacerlo el pensamiento especulativo o práctico... Más que ninguna otra facultad humana, la actividad estética hace surgir la verdad. Es «*das Geschehen der Wahrheit*». ¿Quiere decir esto que con ella alcanzamos la verdad absoluta? No. Porque el artista constituye lo verdadero, lo descubre, sirviéndose de un tipo de inteligibilidad particular: el mundo de su época y de su pueblo. El origen de la obra de arte es la lucha entablada entre la tierra y el mundo, entre el existente y el sér, entre Dionysos y Apolo. De este combate surge la verdad, como concreción, como *obra*... Es esencial a toda verdad—artística, política, filosófica—que se establezca de un salto; porque sólo en la obra acabada está la verdad; antes de llegar al término, es ineludible el trance, el riesgo. El origen de toda obra artística, política, filosófica, es un *Ur-sprung*

(salto original) en lo existente. La verdad brota de la obra ya hecha; en su origen no hay sino un esfuerzo, una tensión, una porfía, una esperanza» (pp. 290-292).

Pasemos ya a la última parte de la obra, «*Réflexions et conclusions*». Vuelve de nuevo el autor a la comparación de la filosofía de Heidegger con la *Existenzphilosophie*, de Jaspers. Este piensa que la ambición de toda filosofía existencial debe limitarse a describir ciertas situaciones más típicas del humano existir. De Waehlens propugna con Lehmann («*Der Tod bei Heidegger und Jaspers*», p. 19), que la filosofía de Jaspers se abstiene deliberadamente de toda pretensión propiamente ontológica. Heidegger, como vimos, declara abiertamente que la cuestión que le preocupa no es la de la existencia humana, sino la del ser en general y en cuanto tal. De Waehlens, después de un detenido e imparcial examen de estas pretensiones, concluye con estas palabras, que suscribimos: «Si, según la concepción unánimemente aceptada, la ontología está hecha de enunciaciones, de las cuales el hombre mismo no puede ser la medida, pensamos que no hay ni puede haber en Heidegger nada semejante a una metafísica». Tal afirmación no podrá parecer rigurosa o exagerada a quien recuerde los sentidos ya enunciados de la trascendencia heideggeriana, que, como ya insinuamos, clausurando el ser en la más radical inmanencia, cierran toda salida hacia lo absoluto y verdaderamente trascendente. Eliminadas aquellas ineficaces pretensiones metafísicas, el autor lleva adelante su crítica, examinando lo que en la obra de Heidegger queda de pura descriptiva de la humana existencia. En busca de derivaciones e influencias, De Waehlens nos ofrece un interesante paralelo entre la filosofía de Dilthey, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger. De Waehlens concluye su estudio poniendo al descubierto la radical oposición de la filosofía de Heidegger, filosofía de la finitud, de la contingencia, a toda concepción auténticamente cristiana del hombre y del sér: «la contingence est ce qui jamais, ce qui à aucun prix, ne saurait être accepté par l'homme. La finitude est insuportable. Elle doit, quelque part, être surmontée» (p. 366).

R. CEÑAL.

# LIBROS RECIBIDOS EN LA REDACCION

N. B.: Consignamos en esta sección las obras que nos llegan; pero en la sección de Bibliografía solamente haremos una recensión o crítica de aquellas que científicamente sean más importantes y conformes con la índole de nuestra Revista. En ningún caso se devolverán las obras que expresamente no hubiéramos solicitado.
Redac. de ESTUDIOS ECLESIASTICOS: Serrano, 2. Salamanca.

Obras recibidas de Editoriales y Corporaciones:

De sus autores:

LOZANO, SABINO, M. O. P.: *Unidad de la vida santa y de la ciencia sagrada.* Estudio teológicomístico. 2.ª edic., notablemente aumentada. Salamanca, 1942. 223 págs.

MONTALBÀN, FRANCISCO X., S. I.: *Los orígenes de la Reforma Protestante.* Edit. Razón y Fe, S. A. Madrid, 1943.

— *Los Cristos de la tierra.* El Mensajero del Corazón de Jesús. Bilbao, 1942. 84 págs.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, CARMELO, S. I.: *La Cátedra de Filosofía en la Universidad de San Carlos, de Guatemala.* (Publicaciones del Seminario de Santiago, n. 2.) Guatemala, 1942, 54 págs.

De las Editoriales:

ESCELICER. Apartado 86, Cádiz.

PÉREZ QUINTIN, S. I.: *Nietzsché.* 1943, 324 págs.

SÁNCHEZ DE LAMADRID, R. S. I.: *El Derecho público de la Iglesia Católica.* 2.ª edic. (Publicaciones del Centro de Cultura Religiosa, Granada.) 1942, 153 págs.

TORRES, ALFONSO, S. I.: *Apuntes de Ejercicios.* Primera serie. 1942, 449 págs.

MARCO TULIO CICERÓN: *Defensa de Ligario.* Introducción, texto anotado y estudio oratorio, por F. Aparicio, S. I. 1942, 50 págs.

LEAL, JUAN, S. J.: *Valor histórico de los Evangelios.* 1942, 256 págs.

— *Jesucristo, Dios-Hombre.* Tomo I, *En su vida;* II, *En la fe de la Iglesia.* 1942, 424 págs. (Centro de Cultura religiosa superior. Granada, t. IV.)

— *Sintaxis latina.* I, *Preceptos;* II y III, *Selecta.* (Estudios Clásicos Portuenses.) 1942, 168, 244 y 192 págs.

MORILLO, SANTIAGO, S. J.: *Curso de lengua griega.* I, *Morfología;* II, *Ejercicios y antología.* (Estudios Clásicos Portuenses.) 1942, 82 páginas.

SERNA, FRANCISCO, S. J.: *Prosodia y métricas latinas.* (Estudios Clásicos Portuenses.) 1942, 88 págs.

SIMONET, ENRIQUE, S. J.: *Morfología latina.* I, *Preceptos,* 1941; II, *Ejercicios,* 1942. 260 y 382 págs.

SOBRINO, JOSÉ A. DE, S. J.: *Buscando su vida.* 1942, 175 págs.

TORRES, FRANC. y COLLANTE, JUSTO, S. J.: *Antología analítica de textos castellanos.* 3 vols. 1941, 167, 207 y 379 págs.

BURCKHARDT, JACOBO: *La cultura del Renacimiento en Italia.* Trad. del alemán por J. Ant. Rubio. 1941, 406 págs.

BALMESIANA. Durán y Bas, 9, Barcelona.

*Actas de la Asamblea de Balmesiana sobre el tema: Organización de los Estudios religiosos en España,* celebrada en Barcelona los días 2-5 de octubre de 1940. 1940, 80 págs.

UNIVERSIDAD GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma.

HAWIGHOST, G. S. M.: *Der Möglichkeitsbegriff in der kritischen Ontologie Nicolai Hartmanns.* Passau, 1942.

MARIETTI. Torino-Roma.

FERRARIS, PETRUS, S. I.: *Historia Ecclesiastica ad scholarum usum in compendium redacta.* 1942, 454 págs.

EDITORIAL POLIGLOTA. Apart. 527. Barcelona.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. O. P.: *Dios al alcance de todos.* Traducción y prólogo de J. Miguel y Cacaya. 1942, 164 págs.

LESSEUR, ELISABETH: *Diario y pensamientos de cada día.* Traducción de María Aurora Balari. 3.ª edic. 1942, 274 págs.

— *La vida espiritual* (Pequeños tratados de paz interior), seguido de *Un alma.* Introducción y notas del R. P. M. A. Lesseur, O. P. Traducción de M.ª A. Balari. 2.ª edic. 1943, 334 págs.

EDITORIAL LUZ. Fernández de la Hoz, 21. Madrid.

BALLESTER NIETO, CARMELO, C. M. F., Episc. Legión.: *Novi Testamenti D. N. Jesu Christi Index theologicus.* 1943, 245 págs.

EDITORIAL LUMEN, Rocafort, 219. Barcelona.

DÍEZ, JOSÉ LUIS, S. I.: *Coros hablados para juventudes.* (Biblioteca auxiliar del catequista, t. VII.) 1942. 53 páginas.

— *Misas dialogadas para misiones y juventudes.* (Biblioteca auxiliar del catequista, t. V.) 1942. 42 páginas.

MONSERRAT, CIPRIANO, Pbro.: *Tratado elemental de religión.* 270 páginas.

EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14. Madrid.

LUIS, ANGEL, C. SS. R.: *La realeza de María.* 1942. 144 páginas.

SAN ALFONSO M.ª DE LIGORIO: *Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo.* Traducción del italiano por el P. T. Ramos, C. SS. R. 4.ª edic. 1941. 660 páginas.

— *Del trato familiar con Dios.* 1943. 48 páginas.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R.: *Sacerdotes, niños y catequistas. Los mandamientos de la Ley de Dios.* 1942. 412 páginas.

SCHRIJVERS, JOSÉ, C. SS. R.: *Mensaje de Jesús al sacerdote.* (Pensamientos para días de retiro.) Trad. del francés por A. Goy. 1942. 316 páginas.

— *Los que confían.* Trad. de A. Sánchez. 1942. 316 páginas.

— *La buena voluntad.* Trad. de A. Goy. 1941. 126 páginas.

CREMADES, ANT. M.ª, C. SS. R.: *Método elemental de solfeo y canto.* 1943. Cuadernos IV y V, págs. 71 y 111.

"Marsiega".—M. Pelayo, 26.—Madrid